

العقائد النسفية

تأليف

الإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي

شرح

العلامة مسعود بن عمرو بن
سعيد الدين التفتازاني

المتوفى سنة ٧٩٣ هـ

أعاد طبعه بالأوفست مكتبة الشني - بغداد

لصاحبها
فارس محمد الرجب

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 10 20 11 012 8

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

هذا شرح الامام العلامة * سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني
المتوفى سنة (٧٩١) احدى وتسعين وسبعمائة على متن العقائد
للشيخ نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة
(٥٣٧) سبع وثلاثين وخمسمائة رحمهم الله تعالى رحمة واسعة

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي المتوفى سنة (٩٠١) احدى
وتسعمائة على شرح العقائد وتليهما حاشية المولى احمد بن موسى الخيالي المتوفى
(٨٦٠) على الشرح المذكور وبهامشها وحاشية الفاضل الشيخ رمضان
البهشتي المتوفى (٩٧٩) اسكنهم الله تعالى في بحوحة جنانه

LIBRARY

MAR
8
1979

UNIVERSITY

طابع وناشرى

قرمى يوسف ضيا

{ معارف نظارت جليله سنك في ١٣ صفر سنة ٢٢٣ و في ٥ نيسان سنة
٣٢١ تاريخى و ٩٣ و ١١٩٨ نومروى رخصتنامه سيله طبع اولنمشر }

در سعادت

شرکت صحافی عثمانیه ، طبعاسی — جبرلی طاش جوارنده

نومرو — ٥٢

١٣٢٩

BP
165
-5
T3
190

حاشية الكستلي على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * أفاض بد الجود * ففاض عنه كل
موجود * على ما شرح صدرى لعقائد لاسلام * رحقائق الشرائع والاحكام * والصلوة
ازكى ما كان * على اشرف من وجد في بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته
الخيرة العظام * ما لأت الفوز بالغور * وتلا لأت النور في الدور * وبعد * فهذا عقد
من الفرائد * علمته على شرح العقائد * للعلامة مسعود الفتازاني * اسعده الله بفوز
الاماني * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتنى بهذا الكتاب *
من هو بمنزلة اللباب * من اولى الاباب * اكل الوري * واكرم من فوق الثرى * لم ير
ولم يرو من يدانيه في الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل *
بوادر بديته نهاية افكار الفضلاء * ونوادير كلمته بضاعة مصاقع الخطباء * لا يذكر
فن الاوله فيه قدم راسخ * ولا يسمع رأى الاو محكم رأيد له ناسخ * لو فاضله ابن سينا *
لفضله مهينا * ولو عاصره سحبا زوائل * لاسمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما
لفاظ * قس بن ساعدة قبل ان فاط * واو كان اياس في زمنه * لما ذكر الناس من زكنه *
ولو ساجله حاتم في سائمة * لسجل حتما على غباونه * ولو بارزه عمرو بن هند *
لبرز عمرو في معرض فدا * قدوة للطائفتين * اعيان الامة * واركان الدولة * واسوة
في الفضيلتين * ما يقضى بالقوة النظرية * وما يبنى على القوة العملية * باسط بساط الامن
والامان * ما هدم هاد العدل والاحسان * المصاحب الاعظم * وانك المعظم بدر الدنيا
والدين * فخر الملوك والسلاطين * لزال مسعودا * وكاسمه محمودا * ولحوز الملة
ركنا ركيئا * وليضدك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعاونين عنايته على فرق
الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منها
مورودا يزدحم عليه شفاء الصناديد والاقيل * وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه
شآبيب المنى والآمال * فلقد عم العام * باشملة الانعام * واقدر خص الخصاص * باجل
الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر العسوف الغسوم * قد عاقني

عن الاستسعاد بخدمة والاكتحال بترتبة عتبه * ولم يحظني من جزيل نواله * وجيل افضاله
واسباله * الاشفا من جرف هار * لايسد ثلم خار منهار * ولايشعب صدع بال ذي
انكسار * فكنت برهة من الزمان * واما مديدا ابلاني فيه الجديدان * اتحزن حيننا
واتأسف * واتأوه طورا واتلهف * واتعلم بلعل وليت * واتمثل حالي بهذا البيت
﴿ شعر ﴾ «وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع رجلى منه اسود مظلم» واجيل
نظري في واحد من العمل * ينظمني في سلك حصانة من الخدم والخول * وكان
التفكر يكدي والتدبر لا يجدي * لماله من الشان * وارتفاع المكان * مع مافي من اتضاع
المال * وعدم اتساع المجال * حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان
لم يكن مملاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن
شيمه * ان يعصمني عن مواضع زلله * ويغض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرني
فيما لم يصب فيه سهمي * وان لم يصل الى تحقيقه فهمي * فاني اقصور

باعي عن امر التصنيف
مقر * وعلى هذا الاعتراف
ماحيبت مصر * على ان
الامر الله يفعل مايريد *

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

وينقص من خلقه مايشاء ويزيد * وهو المسئول لنيل الرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * وها
انا اخوض في المقصود * باذلا كنه الجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
كتابه بالبسملة وعقبها بالحملة اقتداء بالكتاب المجيد المفتوح بالتسمية والتحميد وعملا
بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتد وكل امر ذي
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجنم ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدر به
وتجمله بادىء بدء وتجعل اول عمل عمله ذكره فنعقبه بياقي عمالك على ما هو الشائع
المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة في الكشف ووقع عليه عمل اهل الحل
والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تمارضا اذ
العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالبراء للالصاق مثله في تولك باداء واقسمت
بالله فان البدء لصق باسم الله اصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولايجوز حملها على الاستعانة
اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
خداج نافص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة
يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه
حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولاعلى الملايسة لان بقاء

الملاسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله لجرورها حال تلبسه
بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب
تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت
المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ
الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة
او الملاسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لاتعارض بين الحديثين
اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بارتكاب التعسف
ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها
حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لللائل النعم ودقايقها فاتي بالحمد
الذي هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر
الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة
امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا

عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد

المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته *

اجيب عن حديث التعارض

بوجوه اخر غير طائلة لانطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) « المقدس »
اي المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان
وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخفى عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى
استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل
في كل من انفرد بشئ وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحم الحليم اى باغ اقصى
جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملاسة من ضيق
الظن في معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع
ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون
والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت
من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل
فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء
تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في
تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات
الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة
والارادة وكما لها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) أي المتطهر
والمتنزه والجبروت مثل العظموت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت أي كبر
واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقدار من الشوب بمعنى
الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم
ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى
بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة
الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي
صلى الله تعالى وسلم ووصوله إلينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة
عليه اصاله وعليهم تبعاً من روادف حده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي
من سطع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن
وبالحجج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحجج دلالة على ان الحجج مع
تعددتها في ذاتها بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق النواطؤ ولو ادعاء وكذا

الحال في واضح البينات
وضمير الحجج والبينات
راجع الى النبي ورجوعه
الى الله كما توهم بعيد في اللفظ
ركيك في المعنى لان اضافة

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
* والصلوة على نبينا * محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته * وعلى آله واصحابه * هداة طريق الحق ووجاته
* وبعد * فان مبنى علم الشرائع والاحكام *

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله أي
الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل
الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق ووجاته اشارة
الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز
الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على
الترتيب المعبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة
الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى الخ) اما ان يكون معطوفاً على ما قبله عطف قصة على
قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم
من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ما سبق اليك ودخول الفاء مبنى
على توهم اما اجراء للوهم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص وامامة قدرة والفاء من قرأها ودالة على مكانها
وهي العاملة في الظرف والواو مزينة تعويضا عن صورة اما وتزينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب في شيء بل ذلك فذلكه للمسبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اماتاً كيد مضمون الكلام واستدراار اصغاء السامع وتفصيل المجمال الواقع في ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الاسلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال سالحة والاعتقادات كما سيجي منها ما يقصده العمل ومنها ما يقصده نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وإنما كان هذا الفن اساسالها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها وستقف على تمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النفسى اعلى الله تعالى درجته فى

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانها متحداً «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار ينصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تترك الى شيء مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثلاثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعها والغياهب جمع غيب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور باعتبارانه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويحتمون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى ملحوب مسالك وملاط الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه (قوله دار السلام) هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى

التحية وفي الوجه الثانى مصدر سلم وفي الوجه الثالث يحتملها لكنه استعمال بمعنى التسليم من النقايس او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شىء اكرمه وهى فى الاصل بيضاء فى جبهتها الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها

دار السلام * يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى لادين قواعد و اصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل بجملاته ويبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق المسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والامال * ومتجاوياً عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد

مسئلة من مسائل اس فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشىء تضاعفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ما شأنه ان يتيقن وفص الشىء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مداولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الحاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوي عنى كشمه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشمى على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى التبعاد واراد بالظناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاختلال النقص عنه (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على ان لا يبدله من تأمل لتوجيهه وتعمل لتوجيهه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله فى تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر فى المعطوف مبتدأ

وهو حسبي ونعم الوكيل

بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصارت جملة اسمية خبرية « اعلم » معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثانى بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لاعبرة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده فى انصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة فى حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعترض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام * فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجمله صفة وهذا عبد الله حسبك فتنبه حالا * قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرح حوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال الشاعر * بحسبك في القول ان يعلموا بانك فيهم غنى مضر * وفي الحديث بحسب ابن آدم اكالات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعرو وبخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المسكنة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

صاحبه وبعد الاتيا والتي
فهو انشاء لطلب الكفاية

اعلم * ان الاحكام الشرعية

لما ذكره واخرى بجملة من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقى لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الاما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردها المطب وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام * هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام * وما يتعلق به من النقض والابرام * ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود واراد بالاحكام الذب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والالتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الا حسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل لا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لا حاجة اليه

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما شرنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنية على الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصل وضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصل

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اي النصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما عرجه في التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العالين في مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انه امن مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر المحج من هذه الحيثية (قوله وما كانت) شروع في بيان الباعث على تدوين العالين ودفع لما يتوهم من اند من محدثات الامور واحداث

لما لم يكن في الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احداث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العالين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فمسلم لكنه امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعية للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملمكة المسماة بالفقه حاصلة لا حادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعال ما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للنظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدمات اصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات متقنة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلي بعد تصادم الآراء

(قوله وسموا ما يفيد الخ) اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) أي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا المعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجال تهيؤا تاما (قوله ومعرفة العقائد) اي وسموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب * الاولى تهيوؤه له تهيوؤا تاما بان يحصل عنده مبادئ باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة * الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه * الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدو حد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيوؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدءا قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للملاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطاق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسميته كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبالغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد
التام لكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما تقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة
كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان
الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز
ذلك فيد في الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخ عن الاشعار به في الاصولين
لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين
وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها
بل عن اثبات القوش الدالة عليها لا يتعلق الابل المسائل وادراكاتها لانها الموجدتان
في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات
يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون
معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها

وتميز كل واحد منها
باسم خاص اعنى اغناسهم

لان عنوان مباحثه

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو «كان»
حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كما هم
عدوا باسمى مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل
واحد مما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه به لشهرة حال هذه التسمية
فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما ياباه
قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل
لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد
كذا يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في
شئ من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذا لشي لا يفيد نفسه
والتمحل لتصحبه باعتبار مغايرة ما بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه
وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم
لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور
الوجه الصحيح او بان المراد النقد عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق
بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفة على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص
لوسلم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اي في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله ﴿ قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه ﴾ فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالاضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة ﴿ قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ﴾ فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيهها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه على ذلك بايقاع المخالفة

اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبغده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها ﴿ قوله ولانه اول ما يجب من العلوم ﴾ يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامر اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب

كان قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجد الاحتيا ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطاق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطاق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه اقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا بدائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتقلعلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما عتني بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجود المذكور تميزا له عن غيره فصار علمه ﴿ قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة ﴾ وذلك لغرضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيذنبى ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد ﴿ قوله ولانه لا بدائه على الادلة القطعية ﴾

يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اي الملكة التي لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اي مسائله الخلافية (قوله ونفي الصفات القديمة اي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثاني يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لاحق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب بانه لو

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمة الله عليه لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب امتني صغيرا وما أبقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهب واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبت ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا » ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبي عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تليذ ابي نصر العياضى تليذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تليذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

الفلسفة) هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجى

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها في الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هداية وفي الفلسفة مكتفيا بما هو عليه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه او هامه * وزلت في مبادئه اقدامه * وصار تلك الاوهام * شبهة على قواعد الكلام * فاوردوها المتكلمون * ليبينوا ما فيها من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون

لا أحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجود المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماءؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متميزة بموضوعاتها وكذا الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم اكان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

في العلوم الادبية فاذا لم عنيت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها « قال » قولاشافيا ومنه لا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من بأس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغاياته الفوز) فان الاعتقادات الحققة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للمتعصب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب يقصده

تروج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه . والثانية من لم يرزق فطنة تفي
بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه ينضى الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة
العاجز * ويتدين بدين المجائر * والثالثة من هو معوج في الدين * مخلى طريق اليقين *
فغرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله وردة * والرابعة من يتوغل في الخوض
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة * فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل
الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم
لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعاب به اصلا وبه يظهر
ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه
مما ياباه قول المص فيما بعد والا لهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل
الحق (قوله زلما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

قريبا منه في اغلب
استعمالاته مفسرا بما فسر
به الحق ومستعملا
في الموارد المذكورة كان
مظنة ان يتردد السامع هل
هما مترادفان وهل بينهما
تفاوت في الاستعمالات
وان مقابله ماذا فاور دكلمة

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتغالها
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع
ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على
السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر
ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اي كونه بحيث
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان
كـ مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم
دزائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله
ركونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى
المحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو) جمل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعي الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشئ هو هو لاجراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازم ما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرره وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

بعض العوارض اعنى اللوازم الابدنية لا يمكن تصور معروضه بدون « والشئ » تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والاملاجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا مع تصور كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود)
 اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد
 فى ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى ان الامكنات محتاجة فى وجوداتها
 الى غيرها وغير محتاجة فى شئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره
 اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف
 بهما بالنظر الى شئياتها وينفرد كل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تقرر
 فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال
 انه شئ والمتميزة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صرح عندهم
 امتياز الممدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشئيتها (قوله معناها بديهي

التصور) هذا هو المشهور
 فيما بين الجمهور من الحكماء
 وانكلمين قالوا وهذا
 الحكم ايضا بديهي خلافا
 للامام فانه تصدى لاثباته
 بالبرهان ومنهم من تصدى
 تعريف مفهوم الوجود
 زعم منه بانه كسبي ومنهم
 من قال بامتناع تصويره
 (قوله فان قيل) حاصله

والشئ عندنا هو الوجود والثبوت والتحقيق والوجود
 والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل
 فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا
 الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقده حقايق الاشياء
 ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض
 امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود
 موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل
 قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله «انا ابوالنجم وشعري شعري»
 على ما لا يخفى

ان الوجود اما مرادف للشئية او لازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية
 لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب
 ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك
 فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا
 متقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه
 الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة
 عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم
 مفيد بل ربما لا يكون بديهي فاحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله
 نجزم بثبوت بعض الاشياء بالميان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود
 موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

او عدمه او لا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعمد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فال مفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس اراد من محولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده * لله درى ما احسن صدرى * تنام عيني وفؤادى يسرى * مع العفارىت بارض قنر * ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية انقال من غير لجة ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعيا بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقد «والجواب» الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما غير جلى فيكون الحكم اذذاك مفيدا بنديها محتاجا الى ايمان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذ لادليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن يدع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمويزة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصورا لما هياتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساد فحج ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق وردهذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا باقدمات المعلومه واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب

شئ لا مستند له والشارح عند برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقايق وجودا

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة توهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاغقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهر او عرض او عرض او قديما او قديما او حادثا فحادث وهم العنادية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوتة ويزعم انه شك وشاك في انه شك وهم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما انه

في الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومه بشهادتها مقدمات بها يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاطئين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مخالفة وحقايق متميزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى
المرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس
الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند
اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم * والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا
الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول
من قال * وان لم يصدق في ذلك المقال * لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخلون
هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلط (قوله
ان لم يتحقق نفي الاشياء) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معيناً عارضا
للأشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهام الباطلة لم تكن الاشياء
منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لانفي فلا تصاف لشيء من الاشياء به

ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة
من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من
الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم
على العنادية وقالوا لضروريات منها حسيات والحس
قد يغلط كثيراً كالحول يرى الواحد اثنين والصغراوي
يجد الحلومرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات
وتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها
اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان
تحقق معنى النفي وتصف به
الاشياء حتى انتفت فقد
تقرر ماهية من الماهيات
وتميز حقيقة من الحقائق
فيلزم بطلان مذهب العنادية
لانكارهم الحقائق لا العندية
اذهم لا ينكرون الحقائق بل
ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر
ولهذا كان هذا الدليل قياساً

برهانياً صالحاً لا بطلان مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزامياً لا ينافي
لاماتوهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن
مسلمة عندنا لظهور فسادها بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً بذلك الوجه
اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة
الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدلي مركب مما هو مسلم عنده
فتفهموا في تمام هذا الالتزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظناً منهم انه اشارة الى
ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض حيث جزموا
بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها المطلوب وببحقته في نفس الامر وليس الامر على
ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام
على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث (قول والحس قد

يفلظ كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لا شهادة لهم (قوله لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهيته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى

انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهيته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى الحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا تحصيل الجزم بل دفعا لدغدة التأمل وجذبا بضع الافهام القاصرة في مظان الزال (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور)

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او الخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق ان لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوف سطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفاء معناه العلم والحكمة واسطاء معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا اي محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي بد اي يتضح ويظهر ما يدرك ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قواهم

عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعبر عينا لتخصيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين اكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقة ما هو الاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمحار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شيء من ذلك كما نطلمك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو المتبادر لاهو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تميزا) لاختفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميزا اي كشفا لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل يناهيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند التميز احتمال نقيض التميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مالا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لافي الحال

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

لكونه جازما ولا في المال
لكونه ثابتا فيكون العلم
عبارة عن صفة ذات

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف مستبشع وتفصيل جملة ما قيل فيه وتميز غثه من سمينه ببيان يفهم يستدعي مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) المراد من المعاني ما ليس من لآعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقدم الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالآعيان من قبيل العلم فنكره قيد التميز بما بين المعاني لآخراجها ومن قل به اطلقه لآدراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالآعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مفطرة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية امر خيالي والخيالي وان كان لا شيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام بدبل تعاق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الالعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى
 وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (قوله وللتصورات بناء على
 انها لانقائض لها) اى لمتعلقاتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لا تناقض حقيقة
 بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
 لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على
 ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به
 حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف
 للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال
 انه ليس يتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا
 بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضى
 المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس
 النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم
 على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على ما زعموا	ان يكون تصور الشيء
لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا ولكن	بوجه ما تصورا علميا
	مشروطا بالتصديق بثبوته

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض
 لكن التصديق مسبق بالتصور فالما لاما الدور او التس على انك قد عرفت
 ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل
 بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذا المحمولات فى القضايا
 المذكورات ثابتة لما ارد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود
 موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن
 ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
 التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا
 او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتداخلا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها
 على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما
 البتة واما قوله بوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان
 التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان
 او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتقا عها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي بمعرض من المطابقة وعدمها فاما كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا واما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو

في هذا الحكم الضمني الاجالي
لا في التصور وكشفه لا يقال
قد يحصل مفهوم الحيوان
الصاهل في ذهن فيجمل آلة
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (لخالق) اي للمخلوق
من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجمل آلة لملاحظة افراد «فانه»
الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمر ووبكر فيكون
الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس
والحكم عليها لاننا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق
عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمت انما هو على افراد الفرس
وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه
يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر
مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت
وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ
الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو
السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل
بحسب فرض العقل قد برولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز

القشر عن الباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعّل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جمل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

باعتبار انها سبب للادراك في الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى المادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالخس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق (قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعلة القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكر ابل يحملونها من تمام الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يحمل جملة الشرائط من تمام العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريدان المراد بالسبب هو المفضى في الجملة وهو غير منحصر في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعدد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلاسفة فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شئ هو من جملة ما ظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار * ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار * وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات * بل ادر جوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل اثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خس)

والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما « بمعنى » الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السمكة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس لفظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربيات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالحدسيات فان مبادئها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتمثلها بالآلات المذكورة (قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبنائها على تجرد النفس وكون العلم بمحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدءاً لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كفاي الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا مافي الداخل ثم يتبع مافي الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي قوة مودعة في العصبين الجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدي يدرك بها الروائح

عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعم الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) اما ان ينقطع الباب يميناً فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينقطع النبات يساراً وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعاً صليبياً على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والمدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتعذب والتعمر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس
البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عديميا لان الفرض اعمد
مطلق المبصر واما المبصر او لا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما
عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والممدود من المبصرات
عند الجمهور هو المبصر او لا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة)
عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء

لا يخلو عن امتزاج من العناصر
وتفاعل فيما بينها يقبل به
مزاجا ما يستعد بذلك لقبول
تلك الكيفية بل ولا يخلو
في الاكثر عن مداخل اجزاء
كثيرة متخالفة من ذى الرائحة
حتى ظن ان الكيفية المشمومة
هي كيفية تلك الاجزاء البتة
لكن الحق ان الشم يحصل
بالطريق الاول ايضا
(قوله بمخالطة الرطوبة
اللعبية التي هي في الفم
بالمطعم) فاما ان تتكيف
تلك الرطوبة بكيفية
المطعم وتصل الى الذائقة
فيكون المدرك كفيتهما
لا كيفية المطعم واما
ان تصل اجزاء من المطعم

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة
الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة
الرطوبة اللعبية التي هي في الفم بالمطعم ووصولها الى
العصب (واللس) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها
الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند
التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اي من الحواس
الخمس (يوقف) او يطلع (على ما وضعت هي) اي
تلك الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلاما من
تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات
والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه
خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى
من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة
تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللس الموجود في الفم واللسان
(والخبر الصادق) اي المطابق للواقع

ببدرقة الرطوبة اللعبية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان »
على قياس ما قيل في الشم (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اي جلده
كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكد والرئة والطحال والكليتين على
ما صرح به في الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه اليجاد

كاهو رأى المتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقهما متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كانهما عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع والا وقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ماهو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد به ما يدل عليه ثانيا وبالعرض

من الوقوع والا وقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهده ويكون آلة للملاحظة من حال النسبة غير حالها للواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به نفس الواقع والمطابقة لا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به اولا على ماهو به اى لاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم)

تتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هى وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع والا وقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان مملا حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلامه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع والا وقوع وقديقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو ان يحكم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاءه عنه : قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى والتواتر لغة التابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها في اثربعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وتترى
 (قوله اى لا يجوز العقل توافقه) لا قصد بطريق المواضع ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة
 الى ان شرط التواتر عدد شأنهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة
 ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبته الشيعة
 ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيدايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او
 عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بما لا اساس له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم
 مع الجواب عنها في المطولات
 (قوله ومصادقه وقوع العلم
 من غير شبهة) يريد انه
 ليس لبلوغ المخبرين حدا
 لا يتصور تواطؤهم على
 الكذب ضابط معلوم سوى
 حصول العلم للسامع من خبر
 هم بلا ارتياب فيه ولا
 اضطراب فان ذلك اثر له
 ظاهر يصدقه ومسبب عنه
 معلوم يحققه (قوله والاول
 اقرب) اى معنى (وان كان
 ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ
 واما الاول فلان ذكره هذا
 القيد على ذلك التقدير يكون
 حشوا بل مفسد الاشعاره
 بأن العلم بالملوك الماضية

اى لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع
 العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم
 الضروري) كالعلم بالملوك الخالية في الا زمنة الماضية
 والبلدان النائية) تحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
 والاول اقرب وان كان ابعده فهنا امران احدهما ان المتواتر
 موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم
 بوجود مكة وبغداد وانما ليس الا بالخبار والثانى ان العلم
 الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره
 حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم بطريق الاكتساب
 وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه
 السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع
 فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
 لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز
 كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع
 ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المألف من الشعرات فان
 قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن
 نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
 اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم بجماعة من العقلاء

في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم « كالتمنية »
 الحاصل به ضرورى) فان قيل انى نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر
 الدال عليه دأثر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه ذلك فهو صادق
 وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمبي وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا
 بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة صدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

بالعمل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم بحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه (قوله فتواتره مم) اذ قد قيل ان عدد النصاري المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعمت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان بنخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا آحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصاري واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعدما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (و) النوع (الثاني خبر الرسول (المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لاستربة به (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبراصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لنبيغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي يعمده من بعثه لتقرير شرع

سابق كانبياء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام بانبيا بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولما نوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمر الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال ربه الله فليل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخاو ايضا عن شوب

بقائه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلال) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام (قوله المعجزة امر)

يعم الفعل كفتق الجبل وقلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن الغيبات (قوله خارق للعادة بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عتد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة اولتاثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولا متمسك له فى جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اى اراد به الفعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعلة تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شئ من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتتماز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قل خبر الرسول دون خبر النبي (قوله وهو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوي وحاصله

ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

وهو الذى يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقة توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ايس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى الماعرف وهذا التعريف يشتمل انفراد العالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعتراض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المفعول والمفعول فقوله مؤلف ايتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف الآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيباً خاصاً فيحصل شيئان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم

الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اى لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلا ينافى « فالقاطع » تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثاني اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزاً تاماً فلا رجة لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تبين بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرد معرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال او مع النظر فيه او فى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى تبين البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بأدلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلا فساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها (قوله فلاقطع بأن من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله في التيقن اي عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصل

فلاقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اي بخبر الرسول (يضاهي) اي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن) اي عدم احتمال النقيض (والثبات) اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اي علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضروري كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كاللهام
او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته
واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)

الاول ادراك تصوري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بأفادة العلم بضمونه مفصلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلامها يفيد الظن بقدم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجالا ولا التخصيص عاياه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلال هو العلم بضمونه وثبوت مداولة مثلا قوله عليه السلام البينة المدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلال فان قيل الخبر الصادق المفيد للعالم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعالم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول وانه جمل استدلاليا (واما العقل)

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بأفادة مداوليهما تفصيلا والدليل انما « وهو قوة » يدل على صدقهما وتحقيق مضمونهما اجالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واسندا لعلم بضمونهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجماع لا بد له من سند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته في السند ان كان من السنة فالامرظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبات فيمود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجهيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل ﴿ قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ﴾ اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بصفة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس

واما عند عدم سلامتها كافي حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم ﴿ قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفي بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ﴿ فهو سبب للعلم ايضا ﴾ صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا اند جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك الاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهرية بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك ائيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فاندبدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فتدابعه وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تمارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمقولات بالوسائط انها تأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنبه لما سياتي بينهم وما بينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معاني اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها (قوله) قوله ما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات ﴿ سواء كان في الالهيات او الحسابيات

او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة خبر المتواتر ايضا وعلى هذا فلا نسب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لانكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهمافلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات مانفيم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بماذكروا واما اذا اکتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

مانقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذر من التناقض وادعوا ان ماذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » لغوا وبقي دليلنا لما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه في شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفد عيوم العلم بافادة النظر مطلقا فان التمسك به في مطالبه لا بدله من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله لزمت اثبات النظر) اي افادته للعلم (بالنظر) اي بافادته (قوله انه دور) اي مثل الدور في استلزام تقدم الشئ على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالا فاداة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان التمسك بالنظر لا بدله من العلم بافادته لانه قد اتخذ آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بدله من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفي الشئ بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار
للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل وهو
الاستعداد لانواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد
الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله
النظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه
بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة
ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا أردنا
استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظرا ذلا معنى للنظر سوء ذلك
وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما ادعاه الآمدى انضم اليه
انه ليس افادته بخصوصه
بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه
مفيدا للعلم لان الاشتراك في
العلة يعطى الاشتراك في
الحكم فثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لانليق بهذا الكتاب
(وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالديهة)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين
لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه ثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد
والسخرافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر
الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعا لما هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلزم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما ثبت غيره ثبت نفسه ايضا من حيث كونه من
افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم
لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على
وجه كلى مفروغا عنه لا يفتقر الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك
في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بتأجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهرا انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآية لا يمكن ان يلتفت حالي حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدنا من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فنأمل والله الموفق والمعين (قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجريبات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهة والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي باول الوجه من غير احتياج الى التفكير (فهو ضروري) كالمعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من الالة على المعلوم كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلوم على الالة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات وكالاصفاء وتقاييب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعظم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال فهو اكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلاق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصل بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة « فظهر » الاسباب) والكسب كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح جملة على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وجملة على المعنى الثاني اظهروا ان باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يمكن تحصيله مقدورا للخلاق) اي لا يكون الخلق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازمالايجد الى الانفكاك عنده سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراب ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورة المقابل للاستدلال ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا تمكن من تحصيله وما لا تمكن من تحصيله لا تمكن من تركه وما لا تمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاق فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل بديهية العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاختار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين

المعنيين (قوله وتغير احواله) اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذا تده والمدوسائر عوارضه النفسانية المعلومه بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة وانهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري، يحصل بول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلال يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ)

ما هو قدور لنا حاصل بمباشرة تناو هذا جعل السبب نظرا العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشمر بدلا لاشتغال بهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثيل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لا يغيب عن انه فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فحتاج في ذلك الى التوصل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعي ما بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فلهما فنجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقريره وتحقيقه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ما سوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على النير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة الاسماء به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعاون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لا اعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصالح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحمل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جبل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانع اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والافرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالا عيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

التعريف بالسريرقانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السريرقان عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفا في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المختص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جملة من اقسام العالم فلا نقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارده على مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دون

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء ليحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليحقق تقاطع الابعاد على زوايا قومة وائس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احدا ان يصطاح على ما يشاء

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى مطابق الشيء « بل هو » ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليحقق الابعاد الثلاثة) اى الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث ويند بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مائل فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركيبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ولماتنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفى في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لماتنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمضى الطول والعرض والعمق عندهؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع في ان الخ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل

بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه افعال من الجسم) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبت عن العظم والحجمية فزيادة الجسمامة تدل على

بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحداً من اجسام من الآخر فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعال من الجسمامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا

زيادة الجسمية (قوله لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا) الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والافانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذا قسمت بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولى لكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج من شخصه عن شخصه فكذلك فرض الجزء منقسم يخرج من الجزء الجزئية ويجعله شيئا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنهه ممتعا (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يسمون الجوهر مراد فاللهين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد (قوله احتراز عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصور على

المسائل بل الفرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبه على مواضع الخلاف فيدواما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله لا بد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ايت ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود في شيء « وذلك » آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفاعلا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يخطط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا كان احسن (قوله ان كان فيه خط بالفعل) اي مستقيم

كما صرح به ورح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) الا انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزائهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الاخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حله ليس حلولا السريان) اذا كان الحل ملاقيا بكميته لكلية المحل يسمى حله حلولا السريان

حلولا الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكميته بل بطرفه يسمى حلولا الجوار كحلولا النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل . الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقل ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي . والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والاما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى على ما لا يمكن ان يكون ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالوجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحاً مستويا لاقت به نقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثبوتها في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكميته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يحملون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشئ المميين يزداد مقداره حال التغلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثر من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشئ وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنهايتها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا يتناهي (قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهي وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهي تعلق الابدان بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراقات ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى النوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريدان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها وانما والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسم على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فنجرب البدن بغيره بالصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى في قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والإتيام عليها اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلا يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والاتيام عليها لا يتناهى على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلاسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالان وجيع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريبه ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما شاهد حدوث الالوان والاكوان والطبوم والروايح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه

حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقي الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام او الجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب (والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمّة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خلط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خلط الخضرة ببياض حصل الزنجارية واذا خلطها سواد حصل الكراثية واذا خلط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خلط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر لشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع والموارد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق يكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

(والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعم كاطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما تقاربان فى المذاق والفرق ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقباض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللاطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتخلل منه شئ يخالطه

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والخراقة والملوحة والعفوصة والحوضة والنبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وايست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

الرطوبة اللابية مالم نحل فى تحليله فنجد ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز

انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها « كما » الى حاملها مثل رايحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منتنة ورايحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما باغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ما سيجي وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تليفهما بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عرضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كافي اضداد ذلك) لم يجعل طريان
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شيء من السفسطة على ما سيجي (قوله اذا الصادر عن
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالمعدوم اذا القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه
بعض المتأخرين بأن اليجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزمانى

وعدمه لما ان القصد ربما
لا يكون كافيا في وجود
المقصود فيتأخر الى
استكمال علته واما اذا
كان كافيا فلا يجوز تأخر
المقصود عنه زمانا والا
لزم تخلف المعلول عن
علته النامة واما ان
القصد اذا كان ازليا فهل
يجوز زواله او انتهائه
فوضع تأمل (قوله
والمستند الى الموجب
القديم) سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان التقدم ينافي بعدم لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر والالزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذا الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في
حين فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحين بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحين
بل في حين آخر فتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب
انتهائه الى عدم متمتع لذاته اذا التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدم الى عدم متمتع
لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون
الاول في المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى في مكان الاول
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء
 لا يكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع
 الاكون اربعة ولها وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
 الاكون والاكثر على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول
 ببقاء الاكون ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفي مكانه هو سكون والاختلاف
 بينهما كالاختلاف بين الشيف والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اطبقوا على ان اختلاف
 انواع الاكون ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

ليس غير نفس الكون
 (قوله فان قيل) منع للمقدمة
 القائلة ان الاعيان لا تخلو
 عن الحركة والسكون
 (قوله فلانها من الاعراض
 وهي غير باقية) وقد تعرض
 لهذه المقدمة تكثير المأخذ
 هذا المطلب بقدر الامكان
 اذ هو العراك الذي لم يغلب
 فيه قرن والنضال الذي
 لم يمدح فيه ساعد الا يرى
 ان كل ما يقال فيه لا يخلو
 عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
 في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا
 المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
 في الاجسام التي تعددت فيه الاكون وتجددت عليها
 الاعصار والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض
 وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى
 حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل
 حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون
 فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
 وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة
 الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
 ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اباحت الاول
 انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)
 لا يجامع التاخر فيه مع المتقدم ومثل هذا سبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه
 انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا
 المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
 يرد على قوله كل حركة هي على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة
 فلا يلزم الاحداثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينفق دقياس
 من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج
 ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصفرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان مالم يسر يتمتع بعدمه في الجملة اى لبالذات ولا بالغير يتمتع بعدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلم فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبوله بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لامتناع في حركته اصلا اذا لاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يتمتع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة النخ) منع لقوله مالا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزوم ثبوت الحادث في الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذا الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متميزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال * الامتدادات والجواب ان هذا غير محل بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالظن الى ازيلته تعالى فظاهر انه لامتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها
ازلا وابدأ يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده في ابطال
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق
في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من كل
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسبوقا
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جلاتها والا لزم ان لا يكون
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان
الدليلان وان افادتا تناهي الحوادث الابدية لكن لاضيره اذا لموجود منها متناه ابدال
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بمره ما لا يتناهي والحال ان وجود ما لا يتناهي بالفعل
ازلا وابدأ محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لا بد له من حدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من
من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

لا بطل قوله ان الجسم
والجوهر لا يخلوان عن
الكون في حيز والمذهب
في الحيز ثلاثة احدها
للمشائين وهو المذكور
في السؤال وعلى هذا
لا يلزم ان يكون لكل
جسم حيز بل لما له حاو

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اي »
انه الموجد المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل
جسم متميز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم) قيده بالموهوم
اذا المكان مشغول بالمتكلمين ممثلي به حقيقة وفراغه انما هو مجرد وهمنا وفرضنا وتقييده
بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل
مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان
غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفي الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على مائع عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الاوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالاوهية والاوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفه

للاوجب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذا لم يحتاج الى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويازمه محذوران احدهما

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع التسلسل

ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكلمه لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأه فيكون جميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الى احد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد - هذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والقرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الفرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضها ملزما كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذا الكافي في الجميع كاب في كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلة واذا

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والاما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنهى به لاحالة فن قال

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازائه شيء في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاولى لانها لا يزيد على الثانية الا يقدر متناه والزائد على المتناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

ان هذا الدليل غير مفقور الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على «وهذا» وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد او غير متناهى لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتنهاى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين . الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها . والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفا فى الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض فى نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما فى نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية فى الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس

الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالنطاق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد القصد بمراتب العدد بانطبق جملتين احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جاوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتب اها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان المعتبر ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادهما لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا خذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطال الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلية تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف به شيء من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تملقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بق بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور ومخلص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وقد يطلق على ما تعلق به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم

وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وتقريره انه

يمنع والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لا طراد الدليل في صورة النقص ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهي معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اي ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور) (قوله

اذلا تضاد بين الارادتين) اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح مالا حدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بغيره واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فيبينهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما

لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلام منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ ان يحصل الامر ان يجتمع لاضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كأثر ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا .

توضيحا لا مكانهما في نفسيهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) في فعله وتنفيذه قدرته الى عدم سد الغير طريقه وبداء الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اي ايجاد ضدهما او جده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شيء الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدهما او جده الآخر يستلزم انتفاء ما او جده الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع) اذ يكفي اغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لا استلزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من التمانين الها فهو المحال لاما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اي اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانهما امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد . فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالاً فلا يتعلق به ارادة الآخر . قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

استحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كامراً . فان قلت قد استقر رأي المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع . قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى . ولعلنا بعضهم على بعض . والافان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع لاننا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان . فان قيل

اوجد شيئاً لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويحجب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزاً بخلاف ما اذا ساء الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعاً للمستترشدين وان لم تفد الحاماً للجاحد (قوله لاننا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعاً ان اراد به انه لم يكن واحداً منهما صانعاً فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على مامر بل اللازم لا يمكن التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه بأس
ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات
وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون
واحد منهما الها اوالى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين اوالى احدهما فقط
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة
خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته
وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا امر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء
الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فيه) فيكون
المفهوم من الآية تعليل
احد الانتفاءين الواقع
فيما مضى المعلومين للسامع
بالآخر كما في قولك لو جئتنى
لا كرمتك ومبنى الاستدلال
على ان الدليل معلوم
والمداول مجهول (قوله
فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا
القبيل وقد يشبهه على بهض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجود
اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اى
يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا من
الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لو لما دل على
ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني وربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول
فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا الواجب
لا يكون الا قديما) قد سلف لك بما فيه كفاية لبيان ولو اجري كلام المص على ظاهره لكان
معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم
اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهي السمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحدوحدوهم في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء

عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا لغيره ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى تخصيص فيكون محدثا اذ لا نفي بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید)

هذه المباحث اذلاشك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها لان بديهة ه فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

يمكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معطولا للبتة
وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه
بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام
هذه الاشياء مع كونه غير محل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل
الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح
قوله وهى لاهو ولا غيره (قوله لان بديهية العقل جازمة) لا يريد به ان اتصافه تعالى
بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى
هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير
ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة
عند العقول والبدية تشهد
بان من احدث مثله لا يكون
الاحياء قادرا علما شائيا يفعل
ما يريد على مقتضى علمه
وحكمته فيكون تعالى
موصوفا بهذه الصفات
واما السمع والبصر فلا
دلالة عليهما من هذه الجهة
بل ثبوتهما بالسمع اوبار
ضدتهما من النقائص فان
قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط
البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات
على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا
قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالوحيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه (ليس بمرض) لانه لا يقوم بذاته بل
يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يتمتع بقاءه
والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

قارية وعالمية مثلا واما ان لها مبادئ موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب
فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادئ فسيجيئ
من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمستترشد غير مسكت
للجاهد اذ للقاتل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا واوسلم فلانسلم انها نقائص
مطلقا بل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات واوسلم فلانم ان من خلا عنها يجب
اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات
نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكل
من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكل منه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقرب

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن امره تعالى ونواهيته وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرح جوابه من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اولى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ويقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لاننا نقول التحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متميز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا لبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى (قوله وهذا

والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام بمعناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى

مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده (اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض) قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود

يريد ان البقاء ليس امرا وجودا يعلى به استمرار الوجود كمال اليه جماعة بل « وان » هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا وجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقبسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويعتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيزية لسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعموم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوي ان يكون بين الشيئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول والثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشئ وشبهه التبس الحل فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقاءها فان قلت انما يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقاءها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل ببقاء الاجسام بمؤونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه بخلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الالهة ليس بابعده من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتمام اذ ليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حر كته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بغيرها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك اشارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما مع الحادث حادث واو قل فذلك اشارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءاً من الجسم

ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شائع في عبارات الفلاسفة وهذا

لانه متركب ومتحيز وذلك اشارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب الجسم والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم باغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) «بواسطة» اذا لترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايها ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني اذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر من الكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير واراد بها ما يعبر المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى مأمته التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانه ما به معنى مطلق الانقسام لغة (قوله اى الجما نسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفى فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعبر الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائية ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله متزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حدود نهائية (ولا معدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اى ذى ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى المحسوسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتميكن فى نفي ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فمنهم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يحملونه عدما محضاً محصوراً بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حرازة (قوله والله تعالى منزّه عن الامتداد) وهو ما كان او محققاً (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ التحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيًا) وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص

المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه محتمل ان يكون جزءاً لا يتجزى او يكون مساوياً للحيز وتمد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والظاهر ان يقال ان التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز منافي لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئاً قلنا المتكّن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذا ذكر دايلاً على عدم التمكن في المكان واما الدايلاً على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلاً لحوادث وايضاً اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيًا او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلى ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف لا امكنة وانفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والطغيان بالبلغ وجهه واوكده

للامكنة (قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات فلم يبال المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كائناً ما كان

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى والتصریح
بما علم التزاما فاندما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم
انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض

علم انه ليس بمركب (قوله
من ان معنى العرض بحسب
اللغة الى قوله ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره)
يرد عليه ان النزاع في نفي
ما هو المتعارف عليهما من معاني
هذه الالفاظ لا ما يشعر بها
الفاظها بحسب الوضع اللغوي
(قوله اولافيلزم النقص) يرد
عليه انه انما يلزم النقص اولم
يتصف المجموع من حيث
هو بمجموع بصفات الكمال
واما عدم اتصاف اجزائها
بها فلا نسلم انه نقض (قوله
ويفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير)
فيه منع لم لا يجوز ان يكون
المخصص نفس ذاته كافي
سائر صفاته ومساواة نسبة
ذاته الى جميعها ممنوعة
وعدم دلالة المحدثات عليها
لا يدل على عدم ثبوتها
(قوله بالنصوص الظاهرة

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق
الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قواهم هذا
اجسم من ذلك وان الواجب او تركب فاجزائه اما ان
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولافيلزم
النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما واضدادهما
صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم
عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما
متصلا بالآخر تماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محالا للعالم فيكون مباينا للعالم
في جهة فيتخير فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

في الجهة (كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرض الملائكة والروح اليه) (والجسمية)
نحو وجاء ربك واهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله
خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم

ولتصنع على عيني (قوله
والجواب ان ذلك الخ) يريد
ان الحكم بان كل موجودين
فرضا اما متماسان او
متباينان في الجهة حكم وهمي
يتبادر اليه الوهم قياسا
للمقول على المحسوس ولا
عبرة بحكمه في المعقولات
(قوله او تؤول بتأويلات
صحيحة) اي مطابقة لما يفيد
القطعيات من التزيهات
جما بين الدليلين ما امكن
فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه
مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعنى عروج الملائكة اليه
عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعنى اتيان الرب اتيان
امره او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته
خلقه على صفاته من العلم
والقدرة والارادة وغيرها
ويبقى وجه ربك اي ذاته
ويد الله اي قدرته وعلى
عيني اي بمرآي مني اي
بعلي وحفظي (قوله اما
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله
شيء بهذا المعنى والا لما
اختلفا بوجوب الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات
فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
دأب السلف اثارا للطريق الاسلم او تؤول بتأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجد بابضع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه
شيء) او لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئيين بحيث يسدا حدهما
مسدا لا خراي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شئان من
الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود وتجدد في
كل زمان فلوا ثبتنا العلم صفة الله تعالى لكان موجود اوصفة
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد
صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابوالمعين في التبصرة انما نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجه
كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا يماثله الا بالمساواة من
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخنطة
بالخنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهرانه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والافاشراك شئيين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض
او العجز عن البعض نقص واقفار الى مخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بمشمول العلم وشمول القدرة

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم مما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة النسخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد ويستحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان مقتضى علمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات والمقدورية

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها لكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خالق الجهل والقيح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغيرين وذهب عليهم ان المغيرة الاعتبارية كافية في ذلك (قوله لا يقدر على خلق الجهل والقيح) اي ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس له عالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمتنجس بعمره عند كربته (قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد) زعموا منه ان مقدوره اما طاعة او معصية اوسفه وافماله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تمرض لفعل العبد عند صدور عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي

المبودية كما لا ينافي الالوهية (قوله ومعلوم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ

الاشتقاق فلذا صار حل الاشتقاق في قوة حل التركيب اعني حل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة الكيفيات والممكنات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم مناعلا هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار النطاق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم

ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها « ويلزمكم » خصدها لا يقتضي الاتحقق الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدء لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

اسود لا سواد له فنيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والظاهرية

والحيوة وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالم او حياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة وهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كاص (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزوم مد واجيب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فحوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغايرة اذا انفكاك يستلزم التغير اتفاقاً وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحد له ثلاثة اقانيم فجمعوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا
الاقانيم بصفات الالهية كما يدل عليه قوله تعالى . لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة . وقال
عقبيه * وما من اله الا اله واحد . حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار
مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالهية لا يكون الا ذاتا (قوله
ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة
والهو هو وانما النزاع في استلزامهما التغير كما هو المشهور واولا كما هو رأي الاشعرية (قوله

للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد) جعل الواحد
من مراتب الاعداد ذهابا
الى ما يقال من ان العدد
ما يقع في العد لانه جزء
من العدد حقيقة فهو بان
يكون سندا لمنعه اجدر
والمشهور ان العدد قسم من
الكم فلا يكون الواحد عددا
لان الكم عرض يقتضي
القسمة لذاته والوحدة
يقتضي اللاقسمة على انه
يمكن منع كونها عرضا ايضا
(قوله مع ان البعض جزء
من البعض) يريد ان كل
مرتبة من مراتب الاعداد

واقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى
جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد
والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض
جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع
من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد هاتفايرة كانت او غير
متفايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات
وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب
الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لافيرها بل باليس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني
انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي
ممكنة والاستحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم
واجبالة غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من
وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم
بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى
ان كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الالهية

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمته فهي في حكم « ولصعوبة »
معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره كمعروضها اذ المقتضى لعدم المتفايرة
اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليب الواحد عليها حيث
كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة) يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة
فكل ما يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء
ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان يبنى كلامه على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله ولصعوبة هذا المقام) يريدان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمال به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحاله اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافمينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بالاتقوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بدونه كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام منايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان للحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعهما ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم
تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم اوحيز فورد عليه القديمان
المجردان كالقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير
موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس
تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد باليهما فلان لم يلتفت
الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلي محال) فلا يتصور بين ذات
الله تعالى وصفاته الانفكاك في عدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق
الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد انه ليس
للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود
آحادها وعدمها عدمها وكاشهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

القول بوجوب وجودها
فانهم لو اعترفوا بان
للصفات وجودا مستقلا
لزمهم ان يقولوا بانه
معلول الذات فان كان
بطريق الاختيار يلزم
حدوثها ويلزم التسلسل
ايضا في مثل القدرة

والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها
وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثات فان قيام
الذات بدون تلك الصفة المهيئة متصور فيكون غير الذات
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة
الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض
مع المحل

والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق « اذ لا يتصور »
الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده
فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله
مخلاف الصفات المحدثات) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف
ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا
عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا
لأثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لثلاث على غير عشرة يحكم
عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد
مع ان صفاته فيها ايضا وانت خير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بتحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد لا يقال ٧ المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتمتع وجود العشرة بدون الواحد يتمتع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في المميزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بتحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هذا الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدلائل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) اعرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكاملة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولة دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافي ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا الفرض هو التصديق بوجوده عاريا عن

معلوليته فتأمل (قوله بل بين كل الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مناصرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولواء تبر وصف الاضافة لزوم عدم المغايرة بين كل متضايقين كالاب والابن وكالاخوين وكاملة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب ان مفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل (فان المتغايرين وجودان « والتغاير » الا يصح حل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات لاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صوراشق مطابقته وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومراة لمشاهدتها بوجهها حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتفت بموارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للاشياء الممينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونحملها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشي واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل بهو هو يقتضى جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضويق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما يذني فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسبابا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كافي قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهى) اى صفاته الازلية (العلم) وهى صفة ازلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة ازلية

ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شي لكل شي لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهي او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للملومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تع ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السراء وقد ثبت علمه بالبهض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وتبعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة اليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تنيرا في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين

تأثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي	تعلق معنوي لا يترتب عليه
صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي	وجود المقدور بل تمكن
بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات	القادر من ايجاده وتركه
(والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات	وهذا التعلق لازم للقدرة
	القديمة قديم بقدمها

ونسبته الى الضدن على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود « فيدرك » المقدور أو عدمه القائلين بان المعلوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث واعلم اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتزان يراد المعنى الاول اذا تعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجي تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز والحقم لفظ الصحة اذا الحيوية لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحياة لاختفاء وجهيهما على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلن عليه لفظ القوى فالثاني بعيد يا بى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليه ما يمكن فيكون ذلك معنى آخر لانظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه شبهة تصرح بالمباعدة

(قوله فيدرك) اى السموعات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى لسبيل التخييل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصدقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كافي ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعاه لاصبة المفروشة فى مقعره كجلدة الطبلة كافي سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما ما هو ظاهرا يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الراى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكاً بهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما فى حقتنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها لم يلزم من كونه

تعالى سمياً بصيراً ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما السموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يحملوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكهنة

فيدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخييل والتوهم ولاعلى طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملوّسات والمذوقات والشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المنقطع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينزى عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعنى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ ذلك ومن ههنا عذبهم الادراك صفة ناسئة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداع اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما ساوى نسبة القدرة فشئ ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيصه بالانحصار ومما يذنبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء اولنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والالزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا انزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بانا يجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا
عن الآخر فتعلقها باحدهما
ترجيح بلا مرجح ان لم يكن
كذلك بل كان تعلقها

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات
الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه
آمر به كيف وقدا مر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه
الوقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها
لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان
المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث
من حيث يحدث واما الارادة فتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى
مريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى النجاشي في احد قوايه والقول بان معنى ارادته
فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد
بما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلامه رحمه الله ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام صحيح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا واقلوه عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلتقه الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

قسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه في حال الاخبار يحد في نفسه معنى ايجابيا تدل المخاطب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال من

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيمى تحقيقة وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقة ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات الافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يحد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد

ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته الخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجىء من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل في النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بتغير العبارات من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله مكن بأمر عبده قصد الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقيقته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضما وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراض به لانكاره وان اراد انها ترجحة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى

عندنا فكيف يمد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مريفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بخذا فيه عائد فى صورة الاخبار على

مكن بأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله . ان الكلام فى الفؤاد وانما * جمل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدق به بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيطه ما امكن وهذا امتن وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعم المعتزلة

في معنى كونه قه متكلما (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار
الاشارة ما ذكره عكس في الاعداد ترتيب الابداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع
اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهى) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

الصامت الساكن عند
البعض فالتلفظ بهما مسبق
بالتلفظ بحرف صامت متحرك
وايضا الكلام لا يخلو
عن الحروف المتحركة وقد
تقرر فيما بينهم ان التلفظ
بالحرف المتحرك سابق
على التلفظ بحركته
وستسمع في هذا كلاما
آخر (قوله ومع ذلك
فهو قديم) اذ لا يجوز
قيام الحوادث بذاته
تعالى هذا عند الحنابلة
واما الكرامية فقد سمعت
انهم يجوزون قيام
الحوادث بذاته تعالى فلم
يضطروا الى التزام
ما يشهد البديهية باستحالته
من قدم المؤلف من
الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال
(وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة
امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس
الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه
تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك
فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات
(منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه
(والافه) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب
الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها
حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على
الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت
والخرس انما ينافى اللفظ قلنا المراد السكوت والافه
الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشراهن من بعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله
حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس) لكن لما كان في الكلام النفس وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عندها اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني

ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعاق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها امرناه مخبر) يعني انه صفة واحدة تتكرر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قدمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طاب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلامأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الامر

المنهي محال وذهب غيره الى ان تعلقاته اذلية وسبجي الجواب عن دليله « كما » (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتمحيص
تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف
باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا
قدر الرجل ابنه فامر به بان يفعل كذا) قيل الموجد في هذه الصورة هو العزم على الامر
وتخليه لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول
لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما
يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ
هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحقا بل كيسا

وحزما واما الخطاب
الشامل للموجود والمعدود
كاؤ امر النبي عليه السلام
بالنسبة الى جميع امته
فليس من هذا القبيل فان
مبناه على تنزيل الممدوم
منزلة الموجود تغليباً له
عليه وذلك طريقة معهودة
فيما بينهم (قوله والاخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة) بان

كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا
ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهره
عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير الزمان ولما صرح
بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق
على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو
الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق)
عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة

يكون الزمان ظرفاً له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيداً به مثلاً نقول
زيد موجود في الوقت الفلانى معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت
وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد
في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور
اذا كان المخبر زمانياً وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقاً ازلياً لا يتغير
ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود
ذلك الحادث في زمانه او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخباراته (قوله
لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقهاء ما لم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد مها (قوله جهلا او عنادا) قل رجه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالا نزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقسوة في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزل منها الى النبي عليه السلام منجما موزعا في ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجود

جهلا او عنادا واقم غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيحا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافصح لا نقول بقديم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام الفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الجنبالة لانهم قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا » لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وان له كرك ولقومك والذ كر
محدث لقوله تعالى وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والا لصح اتصاف الباري
تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك
الاعراض بذاته تعالى
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه
يلزم صحة حل تلك الاعراض
عليه تعالى حل الاشتقاق
فالمناسب ان يقول بدل قوله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله
فالكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على
ما في الاعيان) بيان للعلاقة
المصححة لوصف الكلام
القديم بما هو من صفات
الالفاظ المنطوقة الخيلة
ونقوش الكتابة ثم ان
الوجودين الاولين من هذه
الوجودات الاربعة وجودان
حقيقيان لمعرضهما
عارضان له حقيقة الا ان
الاول منهما وجود اصيل به
تصدر آثاره وتظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه
والثاني على تقدير ثبوته
وجود ظلي لا يترتب آثاره
عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليس اعارضين لما نسب اليه حقيقة بل لا يدل عليه
من اللفظ والنقش الدال عاينه وظاهران حدوثهما لا يسلم حدوثهما (قوله وحيث

والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن
ومسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اي القرآن الذي هو
كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) اي باشكل الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) اي بالالفاظ
الخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف المملوطة المسموعة
(مسموع بآذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اي مع
ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسن
والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع
بالنظام الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور
واشكل موضوعات للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر
محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة
فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على
ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كافي قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجود
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كافي قولنا
قرأت نصف القرآن او الخيل كافي قولنا حفظت القرآن
او الاشكال المنقوشة كافي قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعتراض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في صريفة من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجاوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافي ذلك ما ذكرناه (قوله فوسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سماع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سماع صوتا دالا على كلامه مخدو قاله من غير دخل

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالنواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى لانظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سماع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمكلم خص باسم التكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سماع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلاكم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا اذا تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبة في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعانى المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالة على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح اني اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولانزاع اهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنیه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهي الاستحالة (قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاما

والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونها بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتماقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود

الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالتها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتيب لا يبق فرق بين

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بنفسه ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء و تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتفعل لفظا قائما بنفسه غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لانتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التففت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والنكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعلوم من العدم الى الوجود (صفه الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكنون له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذا الاشتقاق وصفاله قائما به (ازايه) لوجوده

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله ونحن لانتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسماً لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسماً لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعاً بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحداً نوعياً وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن لك ان اريد صدق سابه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه بطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وايس مسماه اعني

* الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لماسر
* والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق
فلولم يكن في ازل خالقاً لزم الكذب او المدول الى المجاز
اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض * والثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون
الصالم مع انه مشاهد وامابدونه فيستغنى الحادث
عن المحرث والاحداث وفيه تعطيل الصانع * والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه
صفة الله تعالى فيكون قائماً بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازيلية (قوله
لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على
السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قول
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان
التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس
التكوين المتصف به الباري تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على
وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد منه جهور العقلاء وخصه قوم بالواجب

تعالى وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث لحدث اما في ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها قوله ومبنى هذه الادلة الخ . اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى . واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا خلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية . واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في تجددتها الى التكوين . واما الرابع فلما صرف الوجه الاول (قوله ومحيا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدءا حقيقيا غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دلائل على كونه صفة اخرى) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو

لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالة ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحيا ومميتا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدء التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يتميز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فأن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدء تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدء في الواجب النسبة الى المحدثات نفس لقدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدء نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزؤه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعي الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدء الابدان لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين (قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين) اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة واهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لفي التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعاق) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله (وهو) اي التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافي الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعاق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون متعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الابدان والاخراج من المبدء الى الوجود وسيجيء ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاص في الارل هو مبدء التكوين اي الابدان لانفسه (قوله وما يقال اي في الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله
اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون
نفسها او جزءها او
شرطها ومبنى الجواب
على ان العلة هي الامكان
على ما صرح عند المتأخرين
(قوله كان القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى
قولا بحدوثه) بناء على
ان القديم لا يستند الى المختار
وقد عرفت ما فيه (قوله
ومن ههنا) اى مما ذكر
من ان الحادث عندهم
مالوجوده بداية والقديم
بمخلافه جعل ذلك
التنصيب ردا على
الفلاسفة اذ لو اريد
بالحادث عندهم ما يتعلق
وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك
ردا لهم اذ هم قائلون
بحدوث العالم بجميع
اجزائه بهذا المعنى (قوله
والحاصل) تلخيص
لجواب المصنف بعد ابطال
ما يقال في معرض الجواب

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق
وجوده به فغيه نظرا لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى
مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيب على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهوى والافهم انما
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكونه بالغير والحاصل انا لانسلم انه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المتضايقين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكارا
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدامه هو بخلاف فعل
البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلا يندفع بما يقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان

ازليامستقرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف
المعلول عن علته في شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من
الاعراض الغير الباقية
(قوله وهو غير المكون)
هذا ابتداء بحث قد خالف
الاشعري فيه الجمهور
وزعم ان التكوين عين
المكون والتأثير نفس الاثر
فالمراد من كونه غيره نفي
كونه نفسه لا المغايرة بمعنى
صحة الانفكاك فانه بحث
آخر لم يحوموا حوله ولما
كان بطلان ما نقل عن الشيخ
ظاهرا اوله الشارح رحمه
الله سيجي (قوله لان الفعل)
اي التكوين لا تعلقه وقد
شاع استعمال الفعل والخلق
والايجاد نحو ذلك في صفة
التكوين (قوله فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع) لما
عرفت من ان الشئ الذي
يقتضى ذاته وجوده هو
هو الواجب (قوله سوى
انه اقدم منه) اي متقدم
عليه (قوله فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول) يرد
عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يفاير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون الخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم
مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف
وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى
لخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد
فحملهما واحدا وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتناير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال
هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول
ما يكون استحالة بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل
يطلب لكلامهم محلا صحيحا يصلح محلا لتزاع العلماء وخلاف
المقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد في الوجود فما ذكره يقتضى
عدم صحة الحمل لاصحته على ان جملة نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بدله من توجيهه ويمكن

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايرون في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فتحقيقه كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقة ازلية فما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والا قرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالسورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (ولا رادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قدمية لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في «النجارية» نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركازة تأويله

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه (قوله والنجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولي النجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مریدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما يتمرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتمرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته رد الهمما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن في تأمل اجزاء العالم جملة وفرادي وامعن نظره في الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بأن صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من

والنجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مرید بازادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المملول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا حفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبتدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي ذلك علم مبدعه لكن اصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرد سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة وتقلب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان المادة عليه

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهيته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه مالم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالاتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر خصوصية

كل منهما فتميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصر ابدى لان شتبه بل هو تنبيه عليه واذالة انواع خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال بينهما ومن ههنا

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى مالم يقوم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمى هـ تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ الارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العملية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان الجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوانه عند المبصر حينئذ وسيجى لهذا الكلام تنمة (قوله اذ الارابع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم فى العملية) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

اعني كون الشيء ذاهوية مالا خصوصيات المراتبات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزءاً من علة الصحة او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية ولما لم يثبت كون شيء من خواص الممكن شرطاً ولا كون شيء من خواص الواجب مانعاً ثبت جواز الرؤية عقلاً على انك قد عرفت آنفاً انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

او المانعية انما يتصور بتحقق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً) قال رحمه الله فان مالا يتحقق له في الاعميان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشيء له هوية مابل مفهوم الهوية ايضاً

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لانباء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يملل بالاختلافات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلانهم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شجاً من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالموجود واشتراكه ضروري وفيه نظر

امر اعتباري لا يتحقق له في الاعميان فكيف يكون متعلقاً للرؤية بل متعلقاً ليس الا خصوصيات المراتبات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحاً لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالموسمية فان متعلق الموسمية ليست الا الوجود بمثل ما مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملوسية بالمنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابيه منصور الما تريدي (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) لكن ينفيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلوم الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظاهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا (قوله وقد اعراض بوجوه) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجاوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانباء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسأل ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع لا ينكر « واجيب » فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبوعه مقامه اما اولافلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالي هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سألته وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشف هويته تعالى عند موسى انكشف المشاهدات فهو الرؤية

بمينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان اريضاء (قوله واجيب بان كلام من

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة) فلا وجه لارتكاب طلب المحبل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

واجيب بان كلام من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ باصرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وان سفسطة قلنا منوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (٩ قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا اننا انما هو في النوع المعلوم من الرؤية لاني الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الابحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب تسليم كون الابصار

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تذركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار الاستفراق وافادته عموم الساب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت بالحصل التمدح بنفيتها كالممدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزير بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

للاستفراق يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفى « مقرونة » ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستفراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا الساب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فقيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جما بين الأدلة (قوله كالممدوم ولا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات
اخر وكذا النقصان من جهة لا ينفي المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح
بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازاها
عقلا الا لتجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازاها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا
عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التعجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدهش
الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك نفي اتخاذ

الولد والصاحبة فبنى على
ما تقرر في الاوهام من ان
كل حي صانع ملك معبود
فله صاحبة وولد ووالد
وخدم و خول و معاون
ومعارض ولهذا جاءوا الله
شركاء الجن وقالوا الملائكة
بنات الله فاثني على نفسه بانه
مع كونه جامع لهذه الصفات
متعال عما ذكر فسيحانه ما
اعظم شانه ﴿ قوله مقرونة
بالاستعظام والاستنكار ﴾
كما قل الله تعالى لقد
استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لغتهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والانعهم موسى عليه
السلام عن ذلك كما فعل حين سأوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا
اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي
عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في
الموقع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن
كثير من السلف ولا خفاء في ان انواع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين ﴿ والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان ﴾ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو
ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو
المخرج من الدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسر اعليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن
المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واثبات بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال
ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدره دون قدره فان رؤية الله تعالى
اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة
ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع مجود وتثبت لاشك انه
استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طاب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل
ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر في المنام كان مبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدًا للأدراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلاً وان لم يجعل ضدًا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالماً بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالماً بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفاً الى امر وخطره مشغولاً بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد

مرتب عليه لكنه لقلّة التفات

اليه وعدم مبالاة بشانه لا يثبت

ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب واو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان

لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للمشى بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاختذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي علمكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

لا يعرف اي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده «او ممولكم» وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزماً ولا ضميراً (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يحمل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعاقب الخلق به ثم يحمل الاضافة بموئنة المقام على الاستغراق والا فالعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلاثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستفراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه ((قوله او معمولكم)) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لکن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعلمونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اولعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولا زهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى فمن يخلق لمن لا يخلق فى مقام التدرج بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يحملون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واخفجت المعتزلة باننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة الارتعاش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنييه فلا يتصور تميمه لها الا عند من يقول بمعوم المشترك ((قوله اى يمكن بدلالة العقل)) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشىء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فباعدنا المخصوص كما
تقرر في موضعه (٩ قوله افن يخلق كمن لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي
لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على
افعاله او مذموما عليها مثابا او مأقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله

اذ لا معنى للتكليف بما ليس
بمقدور ولا بالمدح او الذم عليه
ولا استحقاق الثواب او
العقاب وهذا بناء على حكم
العقل بالحسن والقبح في
الافعال وذلك باطل عند
الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا
عن بطلان قاعدة التكليف بما
ذكر في الشرح وعن بطلان
المدح والذم بان ذلك باعتبار
المحلية لا باعتبار الفاعلية كما
يمدح الشيء ويذم بحسنة
وقبحه وعن بطلان الثواب
والعقاب بان ترتبهما على
الاعمال ليس بناء على
الاستحقاق بل كترتب سائر
الماديات مثل ترتب
الاحراق على مسيس النار

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبت
على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى او كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل
والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم
لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجدها
اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك ورمما تمسك بقوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) اي
افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انهما عندنا
عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضائه وهو
عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن الكفر
كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال
ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اي تطبيقه على
ما يقتضيه الحكمة وتعميده عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء المصنع والتقدير كما قال
تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فمليه البيان قوله الكفر مقتضى لا قضاء)
وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه
لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه
صفة له بكسبه واختياره
ولا اعتراض عليه لانه
اسمى مولا واستحق
العقوبة الدائمة التي
لا يرجى العفو عنها (قوله
هو تحديد كل محدود بحده
الذي يوجد به) لم يلتفت
الى ما يقل من انه عبارة عن
ايجاد الموجودات على
قدر مخصوص وخدم معين
اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في
وضعه الغوى والنقل
خلاف الاصل ولادليل
عليه كما سلف في القضاء
بعينه (قوله وهذا شنيع
جدا) قل رحمه الله
والظاهر انه لا يصبر على
ذلك رئيس قرية من عباده
تعالى ثم قال والتفصي عن
ذلك بانه اراد من العباد
الايان والطاعة برغبتهم
واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقتضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون
المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي
يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر ما يحويه من زمان
ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاد والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله
تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار . فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة
قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق بأختيارهما فلا
جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح قبيحة
كمخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد
على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن
عمر بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسى
كان معى في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله
تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت
فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون معنى
الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمداني

نقيصة ولا مغلوبة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا اكراها واضطارا فلم يدخاوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبة ونقيصة (قوله دخل على صاحب هو اسمعيل

(عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثمانمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاذ كره (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) امامن جانبنا فبئس قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره الاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهدىكم اجمعين الى غير ذلك وامامن جانبهم فبئس قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد * ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد اواما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلامهما اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم في ذلك حل المشية في اكثر الآيات

٩ دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فحملوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يشاؤون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا قعل لمعبدا اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لاننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

على مشية القسر والاجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان في العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى وامان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا بتأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبدية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمور آخر من دلالة العقل او النقل (قوله لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فمرم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها

لا يقوون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ وقوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما

العبد بها حقيقة لم يحز اسناد مثل صلى وصام الا صدورهما عنه وانهما صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحلله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال الذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقارباً ومدارهما على ان تملق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر ولفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايان متمنا والتكليف بالمتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختاراً فى فعله بان الطرف الواقع

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلاحالة يتصوره
اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قديقع
ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق
نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب
تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر
غير ملائم على وجه ما في ضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة
عجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك
فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الاتحصيله فيترتب النمل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته
او بتأثير قدرة البعث ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه
الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والاتفات الى وجه آخر له
وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذا ليس فيه مانع في استبداد

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور
وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب
لا يصح انفراد القادر بدو الخلق يصح انفراد القادر به فان
قيل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا
الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ينفرد كل منهما بما هو له دون
الآخر كشركاء القرية والحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف
ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض
تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت النصرف

الخالق مخلوق الموجودات
لكن الاظهر ان ذلك ايضا
تابع للهيئات المزاجية
والعوارض النفسانية الجبلية
او المكتسبة الخلقية كما
هو مذهب الحكماء وامام
الحرمين وان كان له ان يغير
تلك الهيئات ويبدلها
بتوفيق الله بأن يتأمل في
افعاله وما هو داع اليها من

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل »
لايسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال
الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها
ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب
والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تناول الآلة الظاهرة كالجوارح
والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة
(قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي المكسوب مقدور وقع في محل قدرته
بخلاف المخلوق ومخلصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال
من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

اي في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب في ذلك (قوله
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق واركسب خصوصا
على مذهب الاستاذ فان كلاهما منفرد بماله من تأثير ما قلت المنوع هو الشركة
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شيء ما اذا لادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شيء من
المذهبين (قوله قلنا
لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم) هذا بعد تسليم
حكم العقل بالحسن
والقبح في الجملة والافقـد
ثبت الحسن والقبح في
الكسب شرعا ولم يثبت
ذلك في الخالق وبعد تسليم
ان العقل يستقيم منه تعالى
شيئا والافقـد سمعت انه
مالك الملك على الاطلاق
فلا يقبح تصرفاته على اي
وجه كانت ولا يسأل
بكيف ولا كم (قوله يشمل
المباح) فان الاكثرين
على ان المباح من قبيل
الحسن وهو ايضا برضاء
الله تعالى (قوله وهي
حقيقية القدرة التي
يكون بها الفعل) انما
فسرها بان الاستطاعة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة وان
لم نطلع عليها فجز منا بان ما نستقمحه من الافعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجمعنا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق
الذم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل
المباح (برضاء الله تعالى) اي بارادته من غير اعتراض
(والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة
والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل)
خلاف المعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل)
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجي وهي متقدمة على الفعل لامتدادها واما ان ذلك علة للفعل
او شرطه فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط
لوجوب الاداء للنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها الى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء في مال الزكاة فقلوه والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علامة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علامة للفعل انها موجودة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية ففعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

ولا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على اننا نعلم

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

بالضرورة اننا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى « فعليكم » عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراجح (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ما ثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه
النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون
الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم بالبيان) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها
اذا الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفت بمقارنتها للفعل وهذا
يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله

لاستحالة ذلك على
الاعراض) قيل عدم
حدوث معنى فيها لا يدل
على عدم تغيرها وبقائها
بمحالها لجواز ان يتجدد
لها حالة اضافية والجواب
ان تلك الحالة لا يجوز
ان تعتبر جزءاً من القدرة
المؤثرة فيعود ذلك الى
استكمال الشرائط على
ما يشير اليه (قوله ومن
ههنا) يريد ان الامام
الرازي لما نظر الى ضعف
ما استدل على مذهب
الشيخ واراد التوفيق بين
القولين فقال قد يطلق
القدرة على القوة المنبثة
في العضلات التي هي مبدأ

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة
الى ان الفعل اما يتجدد الامثل واما باستقامة بقاء الاعراض
فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا
مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا
بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذا القدرة بمحالتها
لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض
فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى
ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل
فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى
يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يتمتع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية
لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في
الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق
انها مع الفعل والافعله واما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة
ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل
بالزمان والالزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده
الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

اذ يجوز عند انعقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته) يعنى ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بالمراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال فى كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلانسلم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

على مقدمات صعبة البيان وهى ان نقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يتمتع قيام العرض بالعرض وانه يتمتع قيا مهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقم هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كفى قوله تعالى . والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا . فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفته فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب لانه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلانسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها فى تلك الحال « وضع » عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة

بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فأن صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اي ليس مما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلاق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصفة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور ايس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خالق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

وضيح باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لاحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلاق الجسم واما ما يمنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * والامر بقوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء * للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية * ربنا ولا تحمنا ما لا طاقة لنا به * ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من الامور الى اليهم وانما النزاع في الجواز فمنه المتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

عليه (اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او متمتعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل اهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث به

في نفسه والالم يوجد عقيبها وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لا يقبح من الله تعالى شيء) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لالممكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدق عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدق بل يمتنع كافر فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافاً بوجد انه * والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقاً يقينياً

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائزاً المألوم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة المألوم توجب استحالة المألوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزوم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نقطة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والالجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اي عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعقد احد ان اواني بيته انقلبت بعده ذهباً وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يمتنع نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح (قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محالا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لا صنع للعبد فيه

اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيء لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) ومن المعترلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخفض الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتولدات ليست

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلانسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محالا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما شبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد ومفناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخره كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من السكسرو ليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله)

منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية السبب (قوله اي الوقت المقدر لموته) يريد ان اكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة اليها والصواب ان القاتل

قطع عايه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما في قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدحياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

اي الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بالجلال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالا حاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذم ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس بموت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخلق ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والا كثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد « ان (قوله من غير تردد) اي من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة ان ما كان جهورا معتزلة على ان القول بالتوليد استدلال الى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لانتهايات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

قال رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توaida فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد (قوله وهو وقت موته) بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين قالوا الرطوبة الغريزية اي الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

الحرارة الغريزية بمنزلة
الدهن للفتيلة المشتعلة
فهى دائما تضيئها وتعين
عليها في ذلك الحرارة
المستفادة من خارج وكما

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات
والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امتعت في الانتقاص وتم امر الجفاف
انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاذ دهنه فيحصل الموت الطبيعي
فذلك هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو
في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات
مثل البرد المجدد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء
المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج
فيهلاك بسببه فذلك هو الاجل الاختراعى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام
لفظي اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب
كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعي نحن ايضا لانكره لكنهم
يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء
الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قتلوا

بالقضاء والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقي (قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف والانة اعم من ذلك ولهذا قالوا

فينتفع به بدل فيأكله
واما تسمية المنفق رزقا
على ما دل عليه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون
فبناء على انه بصدد ان
يكون رزقا قبل الانفاق
دلالة على ان افضل الانفاق
انما هو فيما اذا كان مما
اعد للانتفاع ومست اليه
حاجة ناجزة كما روي انه
عليه السلام سئل اي الصدقة
افضل فقال ان تصدق وانت
صحيح شحيح تخشى الفقر
وتأمل الفنى ولا تمهل حتى
اذا باغت الحلقة قلت
لفلان كذا ولفلان كذا
وقد كان لفلان (قوله مع
انه معتبر في مفهوم الرزق)
فان الرزق في الاصل

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع
به وذلك لا يكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا
يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى
الرزق وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق
الدم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله
تعالى لا يكون قبيحا ومتركبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل
يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول
لحصول التغذى بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان
رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء
لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما معنى الملك
فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى »
(قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف ما اجمع عليه الملة
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة محتجا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا ﴿ قوله بمعنى خلاق الاهتداء والضلالة ﴾ تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

اي سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله اني والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالة على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والا ضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولا ضلاله جملة ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبض منه شيء عند مشايخنا جلوها عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه ما فجهلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والا ضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجود ان العبد ضالا او تسميته ضالا او الا هلاك والنعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض المعاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او نحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ما سلف فساد (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداة فلم يهتد مجازا بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمهونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

الاستعمال (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى في شئ من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى . انك لا تهدي من احببت . ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا نفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او أمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة في غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهديا (قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصولة الى البنية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصولة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الفسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصح اما ته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يميت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصح عن لاجناية له لا جيل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اي قدر يضبط من مصالحه فانزید عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفساد هذا الاصل اعنى وجوب الاصح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصح يكون بخلاف وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فملا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وايس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعري) هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيديويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المحزون اى أيجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولا

(قوله اذ ليس معناه) استحقاق تاركه الذم) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينال في الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واماما اخبار الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجع مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا الزعم ببعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبهوا باذيا لهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلامة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه)
 اى فى عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص
 فيه وعلى كثرة مستحقه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سيما بذلك لكونهما
 على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة انشئ بالكسر وانكرته
 بمعنى وقد انكر البلخي والجبايان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر

من الكافر عند تلجج له
 اذا سئل والنكير تفريع
 الملكين له فيكون بمعنى
 الانكار (قوله لانها
 امور ممكنة اخبر بها
 الصادق) يريد انه ليس
 لامتناعها دليل من جهة
 العقل على ما يزعمه منكروها
 وقد دل السمع على
 ثبوتها فوجب القول
 بها و بطل تأويل
 الظواهر الدالة عليها
 (قوله قال الله تعالى
 النار يمرضون عليها) و
 معلوم ان عرضهم على
 النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامداهل
 القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال
 منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان
 العبد عن ربه وعن دينه وعن نبه قل السيد ابو شجاع
 ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عليهم السلام عند البعض
 (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها
 امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
 قال الله تعالى * النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
 تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله
 تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبي عليه السلام
 استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي
 عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة
 الدنيا نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك
 ومن نبك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال
 النبي عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
 ارزقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه
 فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم
 فيكون فى القبر (قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا
 نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شأنه وان الله ينجى المؤمنين عنه وقوله
 اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون
 القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعنى قوله عليه السلام فيقولان
 ما كنت تقول فى هذا الرجل فىقول هو عبد الله ورسوله اشهدان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهل اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فلتتم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى

من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جواد لحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال واصموبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول بمضمهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام في جسد الميت فاذا حشر احس بهادفة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جواد لحيوة له والادراك له فتعذيبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولدة التعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستعبد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افرد بها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتلقاها بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيذا واعتناء بشانه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

ابن الراوندى كون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياء وجعله آفة كلية «بان» معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قل رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهل فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) هذا مختار القاضي واتباعه (او في بعضها) على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكول في بطون الحيوانات)

اذا حيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء
المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن
مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء
الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألفت بعضها ببعض فحشرها جميعها وتأليفها
تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان
فلا يحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده
الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرّة قال صاحب
المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانقيا
ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس
ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

خفيفة نورانية سارية
في البدن سريان ماء الورد
على ما هو المشهور من
النظام وقد عزاه رحمه الله
الى جمهور المتكلمين واما
جوهر مجرد في ذاته متعلق
بالبدن تعلق التدبير

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويعيد الارواح اليها
(حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله
تعالى قل يحييها الذي أنشأها أول مرة. الى غير ذلك
من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره
الفلاس بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه
لادليل اهم عاينه يعتد به غير مضر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله
مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء
منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما
ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان
اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والا ثنائية تستلزم التباين واجيب بان الشيء
كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذا تخلل بالحقيقة لزمان
عدمه بين زمان وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يتغير المعاد المبتدأ بالعوارض
الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشيء زمانا والالزم تخلل زمان البقاء
بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التباين بالعوارض الغير
المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل
انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لا يستلزم

الاستينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه ففساده ظاهر
اذالمقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدير يكتفي لصحة التخلل وان اريدانه لا يندفع به
التخلل فيهما وان كان مع تفاير ما قبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الباقي سخييف جدا اذ الباقي موجود
في طرفي زمان بقاءه و زمان بقاءه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده
في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح و ايس في هذا عادة
المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء

الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره) صفة
كاشفة للاجزاء الاصلية
واظهر منها ما يقال انها
الاجزاء الحاصلة في اول
الفطرة اى اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق
بدونه عادة لان وجود
اجزاء في البدن باقية

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بهينه او لم
يسم وبهذا ينسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال
او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ايس هو
الال لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهة « وان »
ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بهينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم ببديهة واستدلالا
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل)
فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا لا كل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكل كل طول
عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكل جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله
المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من اتصال الاجزاء

الى مستحقه (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والالزم تهذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المذهب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية
واما ما في البدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين
الاجزاء فعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله
لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء) اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدوم النفوس و
بتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهى
ومنه من يقول بان النفوس
اذا استكملت بقيت مجردة
وانخرطت في سلك المجردات
واما اذا لم يتم استكمالها
فربما يتصاعد فتعلق
بالابدان الشريفة حتى
ربما يتعلق بالاجسام
السمائية لاستتمام بقية كال
لم يحصلها وربما يتنازل في
ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الردية

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من
مذهب الاوالتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم
ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ولا (والوزن
حق) لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفية وانكره المستزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي بوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب)
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى
* ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * وقوله تعالى
* واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا *

ور ذائلها الكسبية فن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فن لم يقل بقدوم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ
في شئ (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى
انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان علاما بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهر الجلالة الامر وعظمة المقام

٩ (قوله قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك

ويدل عليه ما قال عليه السلام في ساقه حديث طويل فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية فتوزنان (قوله وسكت عن ذكر) الحساب اكتفاء بالكتاب يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به (قوله والجواب مامر) من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لانطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فايطلب من موضعها (قوله والحوض) اختلافوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما روى انه عليه السلام قال في اثناء حديث

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماءهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنبك اذاني يقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليه في الدنيا وانا اغفر هالك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماء واهيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكثيرانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم اذق من الشعر واحد من السيف يهبره اهل الجنة وبزل فيه اقدام اهل النار وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تمذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن من العبور عليه وبسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يحوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربي « موجودتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبي عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبي عند الحوض فاني لا اخطى هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردتهما ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الا من قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

(موجودتان) تكرير وتأكيذ وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء . لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساد .

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفناءهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم المليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوها (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتياج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجمل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جمل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة فغيبه مالا يخفى (قوله كل شيء هالك الاوجه) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقا ما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائماً لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجه قلنا لا خفا فى انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود لا مكانى بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها) اى دائمان لا يطرؤ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابداً واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحضه والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اى اتحاذ الشرك لله تعالى يدل عليه ما روى فى رواية ابن مسعود وان تدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لاتناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق به شيء آخر بدليل آخر كالا جاع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسممة فلم يوجد في لفظ الراوي (قوله والسحر) لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجاعا (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارح) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب (قوله الحق انهما اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ اولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (قوله وقيل كل ممصية

والسحر واكل ما لليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنها كل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل ممصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل ممصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيف الى مادونهما فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فاهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بامنافيه وبمجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوجية او انفة او كسل

اصر عليها العبد) ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هي الى سبع مائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزل بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شئ مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن والياس

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستحفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارا للتكذيب وعلم كونه كذلك بادلالة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وهذا ينحل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا في الآيات وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت الممتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج لو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الدهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة للتكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستحفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اى امارا للتكذيب فمطغه على ما قبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبي عليه الصلاة او لا (قوله » والجواب « او منافق » النفاق اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نفاق اليربوع اخذ في نفاقه وهى احدى حجرتيه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصع،

اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اي على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم يتعبدوا بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خرازة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهم وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ماصر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلا

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان » او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التخليط مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين « قوله وذهب بعضهم الى انه يتمتع عقلا » قال ذهب شذمة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افجعل المسلمين كالجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي

وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفيه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة كما منزلة والماتريديّة وهم اريدوا باهل السنة في هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اي حكمها وموجبها التفرقة بين المسمى بالمحسن والمحسن فالفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبه اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اقامة المحسن دون المسمى وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية في الجناية) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفوي يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الحرمة ايضا لم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسمى بالمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الحرمة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفو او مفسرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وخذوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعني ان الكافر يعتقده ان الحق ما هو عليه ابد او ليس في عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي (قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله مادون ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها شرك في تعريض صاحبها للمقوبة النارية فليس بمضاهدون بهض ولهذا فسر بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة في العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا اتى آخر امسلم انت ام مشرك

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصوصونها) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماءنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في الدلول اليه وبان تعلق المغفرة بآدون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذا المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال

او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما ينزيره الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصوصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في يخصوصونها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويفقر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذا المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكره على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا لانعم عمومها ودلائلها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بمداولها اياه جمعا بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فينبه من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان ينفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * واني ال اوعده * او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فسادہ والذي يحتاج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الاعداد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لا ملائ جهنم من الجنة والناس اجين اما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الاعداد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقرير له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا حادith

(قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة ما دون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدلائل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام صر يقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستتره عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالنميمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مغلد في النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ماء-دا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقل المعنى نكفر

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطأ للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لو لا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجنبوا كبائر ولا يخفى عليك بمد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يحز تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلا بل بمعنى انه يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمية على انه لا يقع كقوله تعالى * ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة في الحكم اولى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق لانه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولتعلق به قوله (اذالم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخايد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاخبار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يحز لم تجز لنا

تكفير السيئات في الجملة باجتناها فائدة (قوله والشفاعة) اي المشفعية (وقوله وعندهم) قوله «لا لم يحز» اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مغلدون في النار عندهم (قوله لم تجز) اي الشفاعة لا سقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان الاستغفار عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المنفرة للذنوب شفاعا في اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعا مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا

ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المأول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جميعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازى دليلكم لا بد ان يكون عاما في

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فأتفّعهم شفاعا الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعا في الجملة والا لما كان لنفي نفعتها عن الكافرين عند قصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأثمهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بعمهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعا متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعا * وقوله تعالى * ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جميعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان النائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعا على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

غيري فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا عترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقادوا ذعن (قوله كافي قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه محتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والالزم ان يكون كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤنابه وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كادل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

ومجدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك بل هو
اذعان لما علم وانقياد له
وسكون النفس اليه
واطمئنانها به وقبولها
بذلك بترك الجحد والعناد
وبناء الاعمال عليه وهو
امر زائد على العلم بل ربما
يتعلق بالمظنون والمعتقد
ايضا ولهذا يبنى العمل
عليهما واما ان ماهيته

كافي قوله تعالى حكاية . وما انت بمؤمن لنا . اي بصدق
وبالباء كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على
ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجمله هو المعنى
الذي يبرعنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزن العلم اما تصور
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا

ماهى فنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجيء تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من »
كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى يجعله
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمي
العلم واما ما يقال من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد
قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه
بل رد على من قال بوجوب اليقين في باب الايمان ومال الى ان الظن الذي لا يخطر معه
احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيحيى ما يدل عليه لافي عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشدة الزنار مثلا فاننا نحكم بالظاهر ونجري على

ما يفيد الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتدابه شرعا فهو في حكم عدم كايان اليأس هذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كانوا هم (قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت سهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا لا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون * (والاقرار به) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كافي حالة الاكرام فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال اوفي الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام ومذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكيم (قوله التصديق باق في القلب) اما

لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ما وقع فى كلام الامامين ولا نتم المناقاة بيننا وبين النوم
واما لانه لا منافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لا تضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة
واما لعدم اتحاد محلهم على ما يشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأى
الاستاذ ولو سلم المناقاة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقي مالم
يطرأ عليه ما يضاذه وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقاءه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات

الدين اذا لم يكن له كفر معلوم
قال رحمه الله لا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا بد
وان يكون على وجه الاعلان
للإمام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه
يكفى له مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة لذلك)
انما جعلها معاضدة لاجبا
عليه لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بـ (كـ
لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرب بلسانه
فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقى فبالعكس وهذا هو اختيار
الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله
تعالى . اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى . وقلبه
مطمئن بالايمان . وقال الله تعالى . وما يدخل الايمان فى قلوبكم .
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال
عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شقت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما فى قلبه قلت لا خفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب

ومستتبعا لما عده على ما دل عليه قوله عليه السلام الاوان فى الجسد لمضفة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جمل فى شرح المقاصد هذه
النص وصحجة على من يحمل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن
التصديق بشهادة القل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع
لى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من
غير بيان اعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من اهتمام لكان ذلك خطايا بما لم يفهم ولما صح

امثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلته بسد ما يريد به المعنى
اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب
ان يحمل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي او عن مجموعهما
(قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالة على فعل القلب لا يعد عرفا وافة ايمانا ولا تصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

لا يستلزم اعتبار المدلول
والحق ان العبرة بالمعاني وبها
تناط الاحكام والالفاظ
انما وضعت دلائل عاينها
ووسائل الى ادائها
وما ذكره تنبيه عليه ورد
لما ذكر في السؤال من ان
اهل اللغة لا يعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو
كاف فيه (قوله فلانزاع
في انه يسمى مؤمنا لغة)
وذلك لان الايمان في اللغة
كما يطلق على التصديق
القلبي يطلق ايضا على
الاقرار باللسان لكونه دليلا
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به وهذا
صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى *
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين * وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولاكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلانزاع
في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه
السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة
الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من حرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور
المتكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل
الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لا يكفي
في الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يحملها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل
الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يحمل تارك الاعمال خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه

ذهب المعتزلة وقد لا يحمل
خارجا من الايمان بل يقطع
بعدم خلوده في النار وهو
مذهب اكثر السلف وجميع
ائمة الحديث وكثير من
المتكلمين والمحكي عن
مالك والشافعي والاوزاعي
رحمهم الله ثم قال
وعليه اشكال وهو انه
كيف لا يتقضى الشئ بانتفاء
ركنه واجاب بان الايمان
يطلق علاما هو الاساس
والاصل في دخول الجنة
وهو التصديق وحده وعلى
ما هو الكامل المنجى وهو
الذي عد العمل ركنا منه
وموضع الخلاف ان يطلق
الاسم للاول وللثاني (قوله
وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه) اى

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال) اى الطاعات
(فهمى تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص)
فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر
من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم
دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان
شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن * مع القطع بان الشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك
بعض الاعمال كما في قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا *
على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى
المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انه ركن من الايمان الكامل
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان (كما مر)
كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا
عليه لكونه كال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشئ
بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط
يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو اللغوي فتحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشأن ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن

وقوع الصدق في القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات اوار تكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الازمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبتقي الا بتجرد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته و اشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لاحالة وما ذكره من ان التفصيلي ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على صريد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة

فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فسادہ لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى * وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان « عبارة » الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فنخرج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجمعدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عاده على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئئين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله لا كفار الماندين المستكبرين هم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل المحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

بكر ويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابله بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم بالاسان واصرارهم على الفساد
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها
على معنى الاذلا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان
يتمد الايمان بالاسلام وانما جملة مؤيد الاوجه لانه يكفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم
في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نفى بوحدهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدهما
هو ترادفيهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

والانقياد والايمان عبارة
عن التصديق بل المراد
بوحدهما وحدة ما يراد
منهما في الشرع وتساويهما
بحسب الوجود بمعنى
ان كل من اتصف باحدهما
فهو متصف بالآخر
ومن زعم ان المراد

ويؤيده قوله تعالى . فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين . وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نفى بوحدهما سوى هذا فظاهر
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من
اوامره ونواهيه

بوحدهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف
« والاسلام »
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدثهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجملة
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو
لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لا كل شيء يغايره والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملاً على
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجمله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكر ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يحمل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته) اي التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم (قوله فاند صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آما بانه كذب وهو في قوة نهيم عنهم ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلنا

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تغاير ان ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والظاهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى . قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا . صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان . فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي . قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولولم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيم عنهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آما (قوله وهي في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن اعتبر منه شرعا هو الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد
الباطني اللازم له كما يفضح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التفسير
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة (قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي
الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى
واما الشك فلا ظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليدبح فمربه رجل فقال أمؤمن انت قال نعم

ان شاء الله قال لا يدبح نسكي
من يشك في ايمانه ثم مربه
رجل آخر فقال أمؤمن
انت قال نعم فامر به بدبح شاته
فصرف ظاهرا الاستثناء
الى الشك ولم يجعل قائله
مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل
قولك انا راشد متق ان
شاء الله) في ان كل واحد
من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتب
بالاختيار ويرجى البقاء
عليه في العاقبة والمآل
ويحصل به تزكية النفس
والاعجاب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن
الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من الغنم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق (واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول أنا مؤمن
حقا) لتحقيق الايمان (ولا ينبغي ان يقول أنا مؤمن ان شاء
الله) لانه ان كان لا شك فهو كافر لا محالة وان كان للتأدب
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اولئك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال اولئك بذكر الله اولئك عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابه والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة
ولانها لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما تحصل
به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا راشد متق
ان شاء الله تعالى وذهب به بعض المحققين الى ان الحاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »
المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس
الراشد من عمل صالحا في الحال اوفى حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتناب المحارم
في حين من الاحيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امثال الواصر
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الارمأة ويبقى مدة العمر
ومشقى للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آنى الحصول يحصل
لمن هداها الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه
للكش والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريدان كل مؤمن
وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصلا له اجالا لكنه ربما يكون ضعيفا
فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة ربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع
الهوى والشيطان شئ
من استنكار او استكراه
قلبي اولساني ينافي اذعانها
ويجئ بالنقض على
تصديقها وان لم يكن لها
شعور بذلك فلهذا قيل
ينبغي للمؤمن ان يتعود هذا
الدعاء صباحا ومساء اللهم
انى أعوذ بك من ان اشرك
بك شيئا وانا أعلم واستغفرك
لما لا أعلم فانه نجاة عن
الوقوع في هذه الورطة
لوعدا النبي فلا جزم لاحد
لحصول الايمان النجى
السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول
التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك
هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم * انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان
المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على
الكفر والمصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ
بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة
على ما يشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس * وكان
من الكافرين * وقول عليه السلام السعيد من سعد
في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه اشار
الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان
يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقى قد يسعد)
بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم
من الاجماع والاذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على
ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد
من الملائكة وصح استثناءه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر
الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب
عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعد من سعد في بطن امه ان الغائر بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يحتم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المحذول بالاشقاء الابدى من علم انه يحتم بالاشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبها ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى مو جبه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى (لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة) ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته (لما من ان القديم لا يكون محلا للمحادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال فن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثانى (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقته ليزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعقبة جيدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه

على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما » البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتياج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن المرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الا لخص واما البراهمة فالشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبو آدم

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تميرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معطلة بالعلل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له الملية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح اليباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان ممكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء ما وراء النهر لا كما قال الاشعرى من ان العقل

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والمصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفضل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتمال عن الثاني مما ليس من العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحوث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رجة للعالمين * (وايدهم) اي الانبياء (بالمعجزات الناقضات لامادات) جمع معجزة

ممزول هناك رأسا وبني الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتمال عن الثاني مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذا لاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رجة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم يتفجع المكذب بذلك كن

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق محبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

مما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني ان تكون خارقا للعادة اذا لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متناول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عندي تحدى

وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل احد لم ينقلب ذهابا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لا يعد تصديقا كفتق « ولا يقدح » الجبل بعدى دعوى وخلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الجباد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتمذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد (قوله ولا يقدح في ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدام ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والا كثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا

ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لفرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدح في العلم الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلك الى الناس اوالى قوم كذا واما النقل فقوله فقوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتباؤه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جمل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او اسماء الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فقير مختص به قطعاً

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

التمسك بدلالة المعجزة
فانها كما عرفت تفيد
العلم بصدق المدعى
بالضرورة العادية و
حاصل الثاني الاستدلال
بمحوزه اصناف الكمالات
العلمية على ما فصله رحمه
الله تعالى فان هذه
الكمالات لو سلم حصول
كل واحد منها لغير النبي
عليه السلام فلا شبهة في
امتناع اجتماعها فبين
هو مفتر عليه تعالى
كذاب بل في غير النبي
مطلقا وحاصل الثالث
انا لما قدشنا عن حقيقة
النبوة وفصلناها وجدناها
حاصلة له عليه السلام
فحكمنا بنبوته وصدق
دعواه قال الامام الرازي
هذا برهان ظاهر من باب
البرهان اللمبي فان معنى النبوة
اذا حصل وجد فيه اكل
فيكون هو من سائر
الانبياء افضل واما اثباتها

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما
اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى
وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته
بأقصر سورة منه معها لكم على ذلك حتى خاطروا
بمهمتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي
الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من
عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات
العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر
المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه
وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان
تفاصيلها آحادا وهى مذكورة في كتب السير
وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما
ماتواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد
تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه
حين يهجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع
الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد
اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه
مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يحزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى
هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يهلكه
ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره
على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما

« انه ادعى »

بالمعجزة فمن باب البرهان الانى

(قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويصنع الجزية ويزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس المين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقليل انه من شريعتنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك انما البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قليل انتهاء الحكم لانتهاء علمه وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قيل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واطهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدوه ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقضى به المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفي رواية مائة الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

اوحى الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعبادتهم يعني يا جوج وما جوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطايا عليه تفسيره للمراد او يكون المراد الوحي المتلوه ولادليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمنهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لاندوان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فيمنهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا امناه قعدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم في حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكبرمة الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام) قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اي شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام) قوله اما عمدا فبالاجاع واما سهوا فعند

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم المدد خاص في مدلول لا يتحمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجاع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجاع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للمحشوية

الاكثرين) هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « وانما » صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فحوز صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده) عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان « كل

ذنب كفر (قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالحققون من الاشاعة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يتمتع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اي من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفسجور او لا كعهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع ينفّر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة ورد بانه ينحى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق او قاته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واماسهوا فجوزوه الا كثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كعهر الامهات والفسجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر معصية اذا تهرّر فا نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشهر بكذب او معصية فا كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصرّوف عن ظاهره ان امكن والافحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى . كنتم خير امة الاية .

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فصرّوف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جماعين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البيعة مثلا قوله تعالى ووضعتنا عنك وزرك الذي انقض ظهره يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اي ذنبا وانفاض ظهره يشمر بكثرتة فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا الاستعظام له منه عليه السلام الابري ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انفاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب

كما لهم في الدين) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اي ذوملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خيرة امة يريد اهل امة اي خير

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا تخزلي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره

بها . ا . م . كبرر من عباده

دين . ا . م . حل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا » بل اوجه آخرو منهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امة عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امة فتأمل (قوله لا يدل على كونه افضل من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرج عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بمزلة عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مفاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

أحدهم أنه أشد صبراً منه وأثبت عزماً حتى لو أوتي ما أوتي قابلي بما به ابتلى لصبر وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين أنه ظن فاسد فاعل يونس عليه السلام قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يغضى اليه وافضلية نبينا عليه السلام لا تقتضى ان يطبق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) أي لا يمتنون من حسر البعير وتحسر واستحسراى اعنى فهو كقوله تعالى يحون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط) جمع بينهما

كان البطلان نظراً الى كونهم بنات والاستحالة نظراً الى الاضافة اليه تعالى (قوله تفريط وتقصير في حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى انفقوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضاً من المعاصي (قوله بدليل صحة استثناءهم) فان الاهتشاء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه

ولا يستحسرون . (لا يوصفون بذكورة ولا انوثة)
اذ لم يرد هناك نقل وما دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد قالوا احد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثناءه منهم قلنا لا بل كان من الجن فغسق عن امرربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم صح استثناءه منهم تغليباً واما هاروت وماروت فالاصح انهما لم يكن لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاقبة كما يعاقب الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعدته ووعيدته) وكلها كلام الله تعالى

الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذا امرتك (قوله قلنا لا بل كان من الجن فغسق عن امرربه) لاحظ في تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى انه انقلب جناً وانه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما لم يكن لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كفر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تحببه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازيلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام وارايد تعدده

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله

تعالى في اليقظة بشخصه السماء ثم الى ما شاء الله تعالى عن العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالة انما يبتنى على اصول الفلاسفة والافالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متائلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى * وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

تكثره الى العدد الذى عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح الاحتجاج اذ لم يتحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد

اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين » بسبب

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضي الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المراجان مارواه مالك ابن صمصع وهو كان في القيظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر وكان في المنام من بيت ام هاني ورعا ضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذه بيده وخرج به الى السماء (قوله في الشهوات والذات) اي المباحة (قوله من قبله) اي قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلة الكذاب انه دعا لعور ليصير عينه الموراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قل رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الحوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكائنهم لم يذكرها الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المراج في القيظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مناطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات والذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدافه (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخيل وتمويه واراءة بما الاصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب
 ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يحمل ذلك معجزة لزكريا عليه
 السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لميسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين
 حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا
 بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش
 بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة
 لصاحبه لعين ما ذكر (قوله رآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه
 اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايدى الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله
 بينا رجل يسوق بقرة) كلمة
 بين ظرف لازم الاضافة
 الى المفرد لكنها قد تضاف
 الى الجملة فتكون ح. بما الكافة
 لان الاضافة الى الجملة كلا
 اضافة او بالالف لانها قد تكون
 للوقف كما في انا فتغنى غناءها
 ويقع بعدها ح. الجملة الاسمية
 والفعلية كافي بيت الحماسة
 فيناتسوس الناس والامر
 امرنا اذا نحن فيهم سوقة
 يتنصف. وقد جاء اضافة
 بينا الى المصدر ايضا كقوله
 بينا تعاته الكماوردعه يوما

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
 الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب
 واللباس عند الحاجة اليها) كافي حق مريم فانه . كما دخل
 عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
 هذا قالت هو من عند الله . (والمشي على الماء) كما نقل
 عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران فى الهواء)
 كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما
 (وكلام الجاد والعجماء) اما كلام الجاد فكما روى انه كان
 بين يدي سلمان وابى الدرداء قصعة فسجبت وسمعا تسبيحها
 واما كلام العجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف وكما
 روى ان النبي عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد جل
 عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخالق لهذا انما خلقت
 للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام
 آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

ابتنحى الى جرثى سلفه وتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح وهو
 دخول اذا والمفاجأة فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان
 جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهى ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له
 وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى
 ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويحمل بين خبرا لها مقدماء عليها او تحمل حرفا لاسما كما ذهب
 اليه بعضهم وهو مختار نجم الاثمة او يحكم بزيادتها وكونها لا المفاجأة والعامل فى بين
 على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا كذا ذكره نجم الاثمة وقد يحمل العامل فى بين

(معنى)

مبنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

لعمر كروية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سماع سارية وليس لسارية الادراك ما وصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها بالمدعى (قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كانه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره الله من ان المظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء اما لان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كساثر الاحياء في وقت

وهو على المنبر في المدينة جيشه بها وند حتى قال لا مير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذير له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشارة الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه دوى ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا وبمع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد الفضيل على الحاجة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد الفضيل على التابين وهن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كساثر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدم موجودين بمدنينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان
التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بمدالني عليه السلام
لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف في
تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع
خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام
واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه
عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه
عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات
الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكبرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة
ايضا حتى قال ابن عمر كونا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

عمر ثم عثمان وعن محمد
ابن الحنفية قلت لابي اي
الناس خير بعد النبي
عليه السلام قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر فاذا
كانت الصحابة افضل الامة
وهؤلاء افضل الصحابة
فافضلهم افضل الامة بل
افضل جمع الائم (قوله من
غير تلعم) اي تمكث وتوقف

من غير تلعم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق)
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
(ثم عثمان ذوالنورين) لان النبي عليه السلام زوجه
رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال
عليه السلام لو كان عندي مائة لزوجتها لك (ثم
علي المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف
والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا
بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

كما روي انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكأله كتوة غير ابني « ولم نجد »
بكر فانه لم يتلعم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روي انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هاني
بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني وقال مثل لي النبيون
فصايت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبت ام هاني بشوبه فقال عليه السلام مالك قالت
اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فتقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل
فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يامعشر كعب بن لؤي هلم
فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به
وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدق
على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق و كأنه لفرط مهابته وغايه تصلبه في الدين كان الناس بها ونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فاصله الا على مفصل الحق (قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بوجهه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات الدينية والديناوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضايلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة)

لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرتة فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احاد متعارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة (قوله) وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافهم) اي نيابتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه لما تفق

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختئين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافهم) اي نيابتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه لما تفق

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم بدينته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا واغیره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها فقد يوجد اغیره ايضا اختصاصا بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما اشرفها في نفسها والزيادة كميتهما (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبني ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهي بمنزلة الداراهم (قوله بعد توقف كان منه)
وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم فلما
أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه
الجماعة (قوله وترك الخلافة
شورى بين ستة) اوجعلها
بينهم يتشاورون ويعينون
من هو احق بهامهم بحسب
رأيهم وانما جعلها كذلك
لان رأيهم افضل ممن عداهم
وانهم احق بالخلافة
من غيرهم وقال في حقهم
مات رسول الله عليه السلام
وهو عنهم راض ولم يترجم
في نظره واحد منهم فاراد
ان يستظهر برأى غيره في
التعيين ولذلك قال في حقهم
ان انقسموا اثنين واربعة
فكونوا مع الاربعة وان
تساووا فكونوا في الحزب
الذي فيه عبد الرحمن (قوله
وما وقع من المخالفات
والمحاربات) يعنى انه قد
روى ان جماعة من الصحابة
قد امتتوا عن نصرة علي
والخروج معه الى الحروب
وحاربه فرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنازع على رضى الله تعالى عنه
كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج عليهم او كان
في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حياته دعا
عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت ببلى فقال بايعوا لمن
فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم
استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين
سنة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطليحة والزبير
وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهييه وصلوا معه الجمع والاعياد
وكان اجما ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على علي رضى الله تعالى عنه
والتسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات
لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات
(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد هاملك وامارة) لقوله عليه
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »
خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالا على قتله والخطي في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والا قرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

والاعراض التخليعية كما هو شأن الملوك ثاثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسما عليه او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة و الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبوه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه) فان مقتضى ميتة جاهلية (فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلاثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوك وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثالا واهل الاراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المبايعه تكون ثثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليها كالمشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك) من الامور التي لا يتولاها احاد الامة

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قدمات ومن كان يعبد اله محمدا فانه حي لا يموت

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بنبي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والامدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعدا لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهم اثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه

لا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله) فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره (يريدان ما ذكرنا في دعم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا) قوله بناء على ان الامام اعم (بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك) قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قرشي بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما جاب

رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار « محمد » قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العمامة لاواصره وشوكة
بها يتمرف في مصالح الابداء ويقدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا
بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن
السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا ليد كسائر الرعية

(قوله محمد الباقر) سمي

لتبقره في العلم اى توسعه فيه

والكاظم من كظم الفيظ

اجترعه او بمعنى الكظوم

بمعنى السكوت (قوله

وسيطر فيملاء الدنيا)

لانكار عليهم في انه وسيطر

المهدي ويملك الامر سبع

سنين ويملاء الارض قسطا

وعدلا كما ملئت ظلما

وجورا وانه من عترته عليه

السلام من ولد فاطمة اجلى

الجهة اقنى الانف يواطىء

اسمه عليه السلام واسم ابنه

اسم ابنه عليه السلام لما ورد

من الاخبار الدالة على ذلك

وانا الانكار عليهم في انه

مختلف ممتد عمره امتدادا

خارجا عن المعتاد وانه امام

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه

قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت

العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم

ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه على النقي ثم ابنه

الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضى الله

عنهم وقد اخفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملاء الدنيا

قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول

عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما

وانت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم

حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه

من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم

بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى لامامة كافي حق

آباء الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة

وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء

الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل

(ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى

هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى نشترط

ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش

وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله

تعالى عنه محتجابه على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا

عليه لم يخالف فيه الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط

ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة

ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

(قوله فلا يناله عهد الامامة) كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله اني جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطه للعدالة مثل الصفائر من غير اصرار او كانت مسقطه وقد تاب عنها واصح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخاق الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابطا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدلائل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدلائل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحققة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم

والتعدي على الغير اذلا
 يخفى فساد (قوله وهذا
 معنى قولهم هي لطف من
 الله تعالى) لا يخفى عليك انه
 انسب بتفسيرها بالملكة
 (قوله لا تزيل المحنة) هي
 ما تمنح به الانسان كالبلية
 لما يستل به اي يختبر هل
 يصبر ام يتضجر والمراد بها
 هنا النكاي ف باعتبار انه
 تمنح به العباد كما قال تعالى
 ليلوكم ايكم احسن عملا
 (قوله واما في الشورى
 فالكل بمنزلة امام واحد)
 ربما توهم بأن معنى جعل
 الامامة شورى بين عدد نصب
 جميعهم اماما يتشاورون
 في الاحكام و يقيمون
 باتفاقهم حدود الاسلام
 وهو خلاف المشهور من
 معنى هذه اللفظة وخلاف
 ما ذكره من ان جعل الامر
 شورى بمنزلة الاستخلاف
 الا ان المستخلف غير متعين
 فيتشاورون ويتفقون
 على احدهم (قوله
 مسلما) اذ ولاية الكافر
 ناقصة حرا اذ لا ولاية للعبد
 ذكر اذا المرأة قاصرة الولاية

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء
 قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى
 بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
 تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
 العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال
 انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمنع بسببها
 صدور الذنب عنه كيف واو كان الذنب متمنا لما صح
 تكليفه بترك الذنب واما كان مثابا عليه (ولا ان يكون
 افضل من اهل زمانه) لان المساوية في الفضيلة بل المفضول
 الاقل علما وعملا وبما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
 واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب
 المفضول ادفع للشر وابعده عن اثاره الفتنة ولهذا جعل عمر
 رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم
 افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى
 بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا
 غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحجب اطاعة كل منهما
 على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة
 واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (يشترط
 ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اي مسلما حرا
 ذكرا عاقلا بالغا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين
 سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في اعين
 الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون
 قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور
 (سائسا) مالكا لا تصرف في امور المسلمين بقوة رأيه
 ورؤيته ومعونته بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله
 وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
 دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذا اخلال
 بهذه الامور محل بالفرض من نصب الامام (ولا ينعزل
 الامام بالفسق) او بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور
 اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر
 الجور من الائمة والامراء وبدا خلفاء الراشدين

عاقلا بالغا اذ المجنون
والصبي ليسا من اهل
الولاية (قوله والسلف
كانوا ينقادون لهم)
فكان اجاعا منهم
على صحة امامة اهل الجور
والفسق (قوله فبقاء اولي)
لان الرفع اعسر من الدفع
وفيه ضعف لان عدم
اشتراط العصمة لا يدل
على عدم اشتراط العدالة
كيف وقد سرحوا بانها
شرط اذا الامام متصرف
في رقاب الناس واموالهم
وابضاءهم والفساق
لا يؤمن ان يتصرف فيها الا
على وجه الشرع فيضيع
الحقوق (قوله فجميع
مسائل الفقه كذلك) لكن
المتكلم كما عرفت انما يبحث
عن العقائد لا عن كل ما
يجب الاعتقاد بحقيقته

والسلف كانوا ينقادون لهم وقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولي وعن الشافعي ان الامام ينزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه
فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من
اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته
الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل
بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب
نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء
القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلده وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد
عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيان
اجعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه
اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى
لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله
عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة
كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف
الفاسق والمبتدع فحمول على الكراهية ولا كلام في
كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد
الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام
في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم
عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جيما (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على
الايمان الاجاع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في اصول الكلام
وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا ان السلف الحقوا مباحثها باواخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكون ويحسون ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مدا حدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويحى بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى المشراى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدهم مدا من

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبية على نبذ من المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالامانة (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهابا مبالغ مدا حدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابرة الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على مساوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر (قوله فبحبي ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فبحبي

(احبهم) اي بسبب حبى او تلبس بحبى وكذا معنى قوله فيبغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال
الناس ما لا يعلم غيره) فلهذا كان منافقا هذا اذا كان المؤمن معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره وبمضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين
واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل
الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانت اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان
تفاصيلها آحادا فمن لا يتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد
بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر
في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطه في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن
بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة
وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة
سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشبان اهل الجنة وسائر الصحابة لا يدكرون الا بخير
وبرحى لهم اكثر مما يرحى غيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه
بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر
والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على ابى طالب عن المسح على
الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة المقيم وروى ابو بكر
رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا
تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهم ما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله
عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهمذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل
ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت
فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك
عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطمن في الختتين وتمسح على الخفين (ولا تحرم
نبذ التمر) وهو ان يذبح تمر او زبيب في الماء فيجمل في اناء من الخبز فيحدث فيه لدغ كما لافقاع فكان
نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار او انى الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعده اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا شتد وصار مسكرا فان القول بحرمته
قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا) لانهم
معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام
وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة « من »
هو المستوشمة والسرفيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

الامن عليه وبيان لقبه واجابه بعد فاعله عن رجة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل لا غير
والتكميل بعد الكمال وفوقه
ومنهم من مال الى الثاني زعماء
بان الولاية عبارة عن العرفان
بالله وصفاته وقرب منه زاني
وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بينه وبين عبده
وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد
وقيل للولاية مراتب متفاوتة
وانما التردد بين ولاية النبي
ونبوته والترجيح من جهة ان
نبوته متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لاتفاقها بالوقت
وهذا اقرب فان قلت هذا
البحث من مقاصد الفن فكان
ينبغي ان يورده في مباحث
الفن قلت او سلم فليس جميع
المباحث التي اشار اليها بعد
الفراغ عن مقاصد الفن خارجة
عن الفن بالكلية بل غايتها انها
ليست من مهماته ومعظم
مقاصده وسيتلى عليك نبذ من
المسائل من هذا الجنس فلا
تنفل (قوله نعم منها) اي
حفظه اما بان لا يخاف فيه
الذنب او يوفقه للتوبة
والاصلاح على ان عدم لحوق
ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذنب المغفور

من النبي ككفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام
مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)
مادام عاقلا بالغنا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم
الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب
بعض المباحين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاته واختر
الايمان على الكفر من غير تفارق يسقط عنه الامر والنهي
ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته الفكر وهذا
ككفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها (ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية
ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر
والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والمدول
عنها) اي عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم
الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على
ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك
نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام
واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام
فيما علم بحيثه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيه اشارات
خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق
بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

(قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصاً فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسراً وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكماً واذا لم يظهر فان كان

ذلك لعارض يسمى خفياً وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلاً يسمى مشكلاً ونقلًا يسمى مجحلاً وان لم يدرك اصلاً يسمى متشابهاً وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفياً المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظمأنينة على الاصح (وقوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحالة المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكفر والا فلا بان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكاح ذى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الخيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كما فى الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر
هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما غيره هل يكفر أم لا فان حرمة
وطء الحائض لمجاوره اعنى الاذى (قوله وفى استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح)
لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رجه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح
ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده
يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يستلونه مسائل ويضحكونه
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر
وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قاله عند شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا
اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطاق كلمة الكفر
استخفا فالاعتراف الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يثبت من روح
الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل
الجزم بان العاصى يكون فى النار يأمن الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم
ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يأس ومن قواعده اهل السنة ان لا يكفر
احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يثبت ان يوقفه الله
تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله
تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لان الانتم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال
يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
بخلق الله القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين اولعنهما وامثل ذلك مشكل (وتصديق
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكواثر فى مستقبل الزمان
ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اى توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما
ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل بكفر من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة
ينصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها

بدلائها ثم اورد مقالة مخالفيها
وفصل المواضع التي اكفر
فيها بعضهم بعضا واجاب عنها
محافظة على تلك القاعدة
(قوله فمنهم من يزعم ان له
رئيسا من الجن وتابعة)
يقال لفلان رثي من الجن
على فعل اي مس ولفلان
تابعة اي قرين من الجن يتبعه
والثناء للنقل ويصدقهم ماروي
انه عليه السلام سئل عن
الكهان فقال ليسوا بشيء
فقالوا يارسول الله فانهم
يحدثون احيا نابا لشيء يكون
حقا فقال عليه السلام تلك
الكلمة من الحق يخطفها الجنى
فنقرها في اذن وليه نقر
الدجاجة فيخلطون فيها
اكثر من مائة كذبة (قوله
من ان الشيئية ترادف
الوجود) يريد اويلازمه
(قوله مبني على تفسير لفظ
الشيء بانه الموجود) كما
ذهب اليه الاشاعرة والمعلوم
كإذهب اليه الجاحظ ومعتزلة
بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه على ما وقع في كلام جار
الله ونقل مثله عن سيبويه
وبعضهم جعله اسما للجسم

فمنهم من كان يزعم ان له رئيسا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسيما اليه
للعباد الاباعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامه كفر
(والمدوم ليس بشيء) ان اريد بالشيء الثابت المحقق
على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضروري لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المدوم لا يسمى
شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم) اي صدقة الاحياء (عنهم) اي عن
الاموات (نفع لهم) اي الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
محزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنائز وقد
تورات من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
منى وقال صلى الله عليه وسلم * ما من ميت يصلي عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا
فيه وعن سمد بن عباد انه قال يارسول الله ان ام سعد
ماتت فاي الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
بئر او قال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً) فإذا كان مجرد المرور نافعاً فالتضرع والابتهال أولى بأن يكون نافعاً على أنه لا قائل

بالفصل (قوله وهذه

اجابة) فان قلت لم لا يجوز

ان يكون اخباراً عن

كونه من المنظرين

في قضاء الله تعالى من

غير ان يترتب هذا على

دعائه قلت ياباه عدم ترتبه

على دعائه قوله تعالى

رب انظرني الى يوم

يبعثون قال فانك من

المنظرين الى يوم الوقت

المعلوم (قوله قال حذيفة)

هي في الاصل تصغير

حذفة واحدة الحذف

وهي غنم سود صغار من

غنم الحجاز واسيد فعيل

من اسد الرجل بالكسر

صار كالاسد في اخلاقه

وغفار بكسر الفين

المعجمة ابو قبيلة من

كنانة فيهم قال رسول الله

غفار غفر الله لها واسلم

سالمها الله وعصية عصت

الله ورسوله (قوله

فذكر الدخان) عن حذيفة

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والاحاديث

والاخبار والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى

يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعوني

استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع

بأثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم

خفي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرًا

واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية

وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم

موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من

قلب غافل لاه واختلن المشايخ في انه هل يجوز ان يقال

يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء

الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعوا لله لانه لا يعرفه لانه

وان اقربه فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى

في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً يستجاب

فمحمول على كفره ان النعمة وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكاية

عن ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون فقال الله تعالى

انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم

وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه

يفتي (وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة) اي

علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج وماجوج

وتزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها

فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن

اسيد الغفاري اطاع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا

ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه

السلام انها ان تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا قوله فارقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يفتشى الناس

وقال علاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيد ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصيرا شحج احراءور شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه (كافر) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال لها اخراسان يتبعه اقوام كائن وجوههم المجاز المطرقة ويتبعه من يهودا صفهان سبعون الفاعليهم الطيالة يمشون في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كنهرو يوم كجمعة وساثر ايامه كساثر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رطل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سد وخالصة هرة وقرن ابل وقوائم بغير بين كل

مفصلين اثناعشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها يخرج من صفا اول ما يبد رأسها ذات وبر وریش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من بين تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشرط كثيرة جدا وقد روى آحاد في تفصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد نخطئ وقد يصيب) وذهب

من مغربها) عن ابي ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله بهمض ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وبوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجدر بح نفسه الامات ونفسه يتهى حيث يتهى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يتدرون ان يأنوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نفقا في اقفاهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها (قوله واخر

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشرط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروج جاطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على أثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جاعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل أربعة

مذاهب . الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد . واليه ذهب جاعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما حق . الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين . الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان الخطي هل يستحق اثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض . الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جاعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد المجتهد اصاب وان فقد اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان الخطي معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جيمما واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجما بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى . فمنها ما سليمان . والضمير للحكومة والفتيا او كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلا منهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عماء المذکور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمونة انقام كما لا يخفى على من له معرفة باقائين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

اقم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لمساجاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير

هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لاثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولادلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبحت فمن الله والافني ومن الشيطان وقد اشتهر بخطئه الصحابة رضي الله عنهم ببعضهم بعضا في الاجتهاديات . الثالث ان القياس مظهر للحكم لاثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير . الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

عاما للاثخاص فمعد اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اي الدينية والافدعوى الضرورة العقلية في الافضية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيده ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة لتمييز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان ذلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجد تكرمة اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر للاذنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى. وعلم آدم الاسماء كلها. ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين. والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى ممولابه فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغصب وصنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالتعجب منه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجاع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لانفيها ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها

ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المانزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانية ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العلية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للجزء عن النقطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد اندخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقتينهم اقوى لان طريقهم العيان لا العيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لا نناقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال اجزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا

وايضا علمهم بالكواثر
ماضيها وآتيها غير مسلم
وباقى المقدمات مسلمة
عندنا ايضا وان اخاف
المأخذ لكنها لا تفيد
الافضلية بمعنى كثرة
الثواب بل او فرض
تمام جميع المقدمات
لا يفيدها ايضا بل نقول
جميع الادلة المذكورة
فيما بعد او فرض صحتها
وتعامها لا تدل الاعلى كثرة
فضائلهم وكمالهم لا على
كثرة ثوابهم عند الله كما هو
المطابوب الذي يجتهد
في اثباته وفقنا الله للفوز
بهذا المرام . كما وفقنا
لاختتام الكلام . ثم الحمد
حق الحمد * ان له حق
الحمد . والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * ان يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام
وغیره من الانبياء والجواب عنان النصارى استعظموا
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل
ينبغي ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى
* وتبرئ الاك. والابرص وتحى الموتى . بخلاف سائر
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك
المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
المقربون الذين لا اب لهم ولا ام ويقعدرون باذن الله
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاك. والابرص
واحياه الموتى فالترقى والامانما هو فى امر التجرد

واظهار الآثار القوية لافى مطابق الشرف

والكمال فلا دلالة على افضلية

الملائكة والله اعلم بالصواب

واليه المرجع

والمآب

م

لمن كل له الشكر . والصلاة اطرا من ان الخ من اطراه . على محمد

خير البرية . وعلى متبعيه على الملة الحنيفية . السمحة

البيضاء النقية . تمت بعون الله

تعالى *

﴿ نحمد الله على ما وفقنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين * المتداول بين علماء ﴾
 ﴿ الدين المبين * للعلامة الثاني . سعد الملة والدين التفتازاني على ﴾
 ﴿ متن العقائد النسفية * في اصول الملة الحنيفية مرتبا في هوامشه حاشية ﴾
 ﴿ المولى مصلح الدين الكستلي * بترتيب بديع بهي * وذلك في زمن ﴾
 ﴿ مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد * اعنى به السلطان ابن السلطان السلطان ﴾
 ﴿ الغازي ﴾ عبد الحميد ﴿ خان ثاني * لازالت رياض دولته ﴾
 ﴿ محنوفة بأزهار المعارف والعلوم * وما برحت رايات ﴾
 ﴿ شوكته محنوظة بعناية الملك الحى القيوم * ﴾
 ﴿ في اواسط صفر الخير من سنة ست وعشرين ﴾
 ﴿ وثلثمائة والف * من هجرة ﴾
 ﴿ من له العز والشرف ﴾

﴿ ويتلوه بلطف ربنا المتعالى * اتمام طبع حاشية الخيالى ﴾
 ﴿ محنوفة الهوامش والخواشي * بحاشية المولى البهشتي ﴾

حاشية المولى المحقق والالمعنى المدقق أحمد بن موسى الشهير
بـخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين
التفتازانى

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن
المعروف ببهشتى المتوفى سنة ٩٧٩ تسع وسبعين وتسعمائة

حاشية البهشتى على الخيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتكلم بالكلام * وعلى رسوله الصلاة والسلام * وعلى آله وصحبه على الدوام
(وبعد) فيقول اضعف عباد الله القوى * رمضان بن محسن الويزوى * افازهم الله
بفضله الجسام * يوم يؤخذ بالناوصى والاقدام * ان ذخيرة يومى وغدى * ومكان
روحي من جسدى * اخى وقرة عيني ابراهيم * اكرمه الله بالنعيم المقيم *
لما أخذ في قراءة هذه الحواشى * التى فاقت من بين اعزة الغواشى * جادت
القريحة اثناء التعليم * بفرائد حسان نزيهة عن التبليم * فجمعت ما وجدته
من النكات * ونفيت منها ما لا تليق بالاثبات * ونظرت فى الحواشى الكسابة *
التي هى كهكاهة الآثار العلية * فأدر كته فى متهته بالوثيب * من غير جـبن
من ذئيره المهيـب * فجاء كتابا نيرا كالصباح * مثل نوره كشكاة فيها مصباح
* بالهام من الغنى * هدية منى لكل طالب ذكى * لكنه بعد شروعى فى بذل
المجهود * وقبل وصولى الى آخر المقصود * ترحل المرحوم الى فضاء القدس
* اللهم وطنه فى رياض الانس (شعر) ان باز المراد طار وقد * بات بالى رمية
الاحزان * هو قد فاز بالنى وانا * حائر فى متهة الخسران * وكان متهايا
للاستعداد * فهذا امر تنقطع دونه الاكباد * وتاريخ اقباله على الله الكريم *
قل سلام قولا من رب الرحيم * فغاية المنى من ناظرى هذا الكتاب *
ان لا يحرموه من دعاهم المستجاب * وانا لا ارجو بالوقوع فى هذا الامر العسير
* عطية سلطان ولا مطية وزير * بل المأمول من الله احسن القبول *
وهو نعم المأمول ونعم المسئول * وها انا اخوض فى المراد * طالبا من الله الرشـد
والسداد * (قال) نخبة افاضل الانام * احسن الله اكرامه فى دار السلام * اما بعد الحمد
لمستأهله * قال فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة
المستأهل فى الكشاف فى اوائل سورة البقرة والعامل فى الظرف اما قسمان القياسية

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) اما فعيل او فيعل لكن على الاول التصرف الصرفى بلا قياس
 (قوله وصحبه الخ) جميع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها السارى هذا النبراس
 الخ) فدونك جواب لامابعدنى خذوا السارى السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس
 المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح فى ازالة الظلام المطلق
 لوجودها فى ضمن كل من ازالته ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حاله
 والمعنى ايها السائر فى ليالى الطاب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل
 مطلوبك (قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ) كتاب خبر مبتدأ مخذوف كما هو
 الظاهر والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية (قوله
 الى المكامن الخفية من شرح الخ) المكامن جمع مكمن والمراد مواضع اختفاء المعانى ومن

تبويضية والظرفية حال
 من المكامن اى كائنة من
 اجزاء الشرح (قوله
 امليته اوان الدعة)
 الاملاء الكتابة واوان
 كالزمان لفظا ومعنى
 والدعة بالفتح الراحة
 (قوله عن قتر)

هو الضعف والانكسار
 (قوله سالكا) حال من
 فاعل امليت والايجاز اداء
 المراد بلفظ من الاقتصاد
 والجادة بالتحديد معظم

حاشية الخيالى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد لمستأله * والصلوة على سيد رسله * وآله
 وصحبه موصى سبله * فدونك ايها السارى هذا النبراس *
 كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفية
 * من شرح العقائد النسفية * امليته اوان الدعة *
 والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه حادة
 الايجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ما حث حول
 تحسينه * ورمت تزبين شينه وسينه * الحقته الى خزانة
 من لا مثل له فى العلى * وله المثل الاعلى * الصاحب
 الاعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات

الطريق و اضافتها بيانية (قوله من غير تعمية والغاز) وهما بمعنى واحد وهو سوق
 الكلام فى غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجادة فافهم (قوله ما حث)
 مامصدزية والحووم بالفتح والحوومان الدوران حول الشئ (قوله ورمت) الروم
 بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل المحتملة بالدلائل والسين الغير المحتملة
 (قوله فى العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل)
 يقال لصفة الشئ مثله (قوله الصاحب) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير فى العرف
 العام (قوله والدستور) بضم الدال معرب هو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس

الى ما يرسمه واصله الدفتر الذي فيه قوازين الملك وضوابطه كذا في حواشي شرح المطالع
(قوله يطوى اليه كل فج عميق) والفج العميق هو الطريق البعيد وطى الفج الى الشئ هو
ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعمد كذا في مختار الصحاح (قوله وجوه
الآمال) بالمد جمع الامل وهو الرجاء وفي هذا استعارتان مكنية وتخيلية لانه شبه الامل بذي
الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سمحيق) اي بعيد (قوله باهت) من المباهاة
بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اي فاخرت كاليلها برأسه (قوله
وحلل الخ) جمع الحلة والامارة بالكسرة هي صيرورة المرء أميراً واقامة الانسان قده (قوله ولي
الأيادي) جمع أيدها هي جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء وفتح الكاف جمع
حكمة وهي العلم المتقن وفي بعض التفاسير هي العلم المقارن بالعمل (قوله آخذ أيدي) كناية
عن كونه سبيلاً رفعتهما (قوله ألوية الخ) جمع لواء بمعنى العلم (قوله المرسوم) اي المأثور

او الممثل او المكتوب
(قوله حائز) من الحوز
بمعنى الجمع والمآثر جمع
مآثر بفتح المعجمة وضمها
وهي المكرمة والمفاخر
جمع مفخرة كالمآثر لفظاً
ومعنى واحتمالا الحركتين
عطف تفسيراً (قوله وحاى)
بمعنى محيط (قوله مدارج)
جمع مدرجه بفتح الراء

يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد
سمحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة
بقامته * ولي الأيادي والنعمة * ومربي اهل الفضل والحكم
* آخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع
المرسوم * حائز المآثر والمفاخر * وحاوى الرياسات
الاول والآخر * أول مدارج طبعه النقاد * آخر مقامات
نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد * خارج عن طوق
البشر بل عن حد الامكان (شعر) اولم يدل الوهم
صيت جلاله * ما خيل طيف خيال سامى حاله *

بمعنى المسالك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيد اي نخرج « ناظورة »
جياذ النكات (قوله معارج) اي المصاعد (قوله الوقاد) المرتفع اللهب كالنار الملتهبة
ولا يخفى حسن قران الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقة ثم أبدع شعراً عجيباً في مدح هذا
الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه أجرى الزحاف في بعض اجزائه
بتسكين تاء متفاعلن ونقله الى مستفعلن (قوله اولم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم
نصب على انه مفعول وصيت رفع على الشاعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله
ما خيل طيف خيال سامى حاله) مانافية وخيل مجهول من الخيل بمعنى التخيل وطيف
الخيال مجيئه في النوم وسامى بمعنى عالى واضافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى
لولم يكن صيت الجلال دليل الوهم ما تخيل ادراك سمو حاله في النوم فضلا عن ان يتيسر

حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن في الصحاح بلا الف و آصف بفتح الصاد هو ابن برخيا وزير سليمان عليه السلام (قوله في اقباله) هو نقيض الادبار المراد الرتبة العالية (قوله طرا) اي جميعا (قوله وكفى به) مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى موصوفه والمعنى لا حاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية ممدوحية دليل (قوله في الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة في تدوير الكواكب والمراد ههنا ما في تدوير القمر وشأنه اذا اجتمع القمر معه يكون بدر المقابلة الشمس ح فاستعار

الاوج لاعلى المراتب الذي هو الوزارة ترشيحا فتأمل (قوله زاخر) يقال زخر الوادي اذا مدجدا والمد السيل والنوال العطاء (قوله متبحر) اي متعمق (قوله عالم بخياله) اي بازائه والمراد انه فريديه كانه لا يوازيه احد غيره (قوله سبحان) اسم لافصح شعراء العرب حتى قيل في حقه انه كان لا يكرر

ناظورة الديوان آصف عصره * وهو الوزير الفرد في اقباله * محمود اهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصانه * بكماله في الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر بنواله * في كل علم عالم متبحر * في فن حلم عالم بخياله * سبحان عي في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في افضاله الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في اقواله * للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكأنما الفاظه من ماله * يتزاحم الانوار في وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله * وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * اوضح الله غرة العزة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد افضاله ماء مدين المآرب

لفظا وان تكلم سنة كاملة ما يوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعي بالفتح عاجز (قوله ممن) بالفتح ثم السكون ابن زائدة اجود العرب والنجل خلاف السخاء والافضال الانعام (قوله الصائب الافكار) اي الذي افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الاشراق والآراء جمع رأى (قوله للناس يبذل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيهه الالفاظ بالمال اشارة الى ان بذله المال اعرف واشهر كما ان الشأن في امثاله ذلك فافهم (قوله يتزاحم) اي يتكاثر والوجنات ما ارتفع من الخدين (قوله فكأنه) الضمير راجع الى ما سبق ومتبرقع لا بس البرقع والفعال مصدره بباء الآله والمعنى ان انوار وجناته من آثار فعاله الحسنة (قوله وفشا) اي ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اي رأيته (قوله ولا زال) ناقصة

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذي منه ينال الماء واصنافه بيانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على مورد مجازا او على حذف المضاف اي مورد ماء كالا يخفى والمدين اسم قرية شعيب عليه السلام استعير ههنا لمعنى المجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جميع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع الى الاسم والامة الجماعة اول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقى المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها (قوله الى سماءك) بكسر السين السما كان كوكبان نيران والسماء من منازل القمر والسموعة خلاف النخوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرقا ونخوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله النحرير) وهو العالم المتقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير)

يوجد عليه امة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماء القبول * فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول * والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا * قل * الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعدما تبين بالتسمية (الحمد لله) اقول تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عاياه الاجاع وامثال بحديثى الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد او بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجمل الباء فى الحديثين للاستعانة ولا شك ان

اي العظيم القدر قال فى الصحاح يقال رجل خطير اى له قدر ومنزلة (قوله بأسلوب النخ) انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب ان قيل ان الاقتداء نفس التعقيب وكذا العمل

بالشائع والامثال لافيه قلنا لابل هو عام لصدقه على كل اقتداء « الاستعانة » بأسلوب من اساليبه فهذا كقولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله امثال النخ) لا يقال الامثال فى الذكر الابتدائى لافى التعقيب لانا نقول على تقدير حمل البدء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لاشك فى كون الامثال فيه وعلى تقدير الحمل على محمل آخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى الممتد) قيل يرد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الامر وفائدة هذا الحمل هى التخليص عن ورطة التسايط (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة النخ) اعترض عليه بما حاصله انما الاستعانة فى ذوات البال كالقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لا بد من تصديرها بذكرهما

ومن طرقه تعلق الاستعانة واما البدء وغيره من المحقرات فلا يتصور فيه ذلك والالزم وجوب التسمية في بدء البدء وفي كل محقر فلا احتمال فيه لغير اللصوق والجواب عنه هو ان معنى الحديث ح لا بد من الاستعانة في بدء ذوات الال والتفحص عن حاله والقول بانه تحكم بالنسبة الى بدء البدء وسائر المحقرات اعتراض على الشارع في الامور التبدية على ان المرجح ظاهر لان بدء ذوات الال ليس كبدء البدء ولا كسائر المحقرات لان الاضافة الى الشريف تفيد الشرف للمضاف بلا شبهة فان قلت يسرى شرفه المستفاد الى البدء المضاف اليه قلت لا يفيد التساوي فان عظمة عبد السلطان ليس في عبد عبده فان قلت الاستعانة في بدء شئ غير معقول في نفسه لانه شئ يسير قلت الاستعانة فيه استعانة في مبدوءه حقيقة لان الغرض من البدء تحصيل المبدوء وانما بين عليه السلام وجوب الاستعانتين في البدء للتأيقع جزء ما من المبدوء لانهما وبالجملة ذكر التسمية والتحميد في صدر كل مبدوء بلا تخلل اجنبي بينهما وبين الابتداء في حكم ذكرهما في كل جزء من اجزائه بناء على بقاء بركتهما الى

ان يختم ولا يجب دفع فاصل يتفق بعد تحقق البدء املا يؤدي الى الحرج ولله دره صلى الله عليه وسلم ما حلى عباراته واجلى اعتباراته

الاستعانة بشئ لا ينافي الاستعانة بآخر او للملازمة ولا يخفى ان الملازمة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يحمل احدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد

(قوله الاستعانة بشئ لا ينافي الخ) لان الاستعانة في بناء بيت يزيد مثلاً لا ينافي الاستعانة بعمرو وغيره وما يقال من انه تجوز ان يقدم التحميد على التسمية فمجاب بانه لا ضير في امر الترتيب مستفاد من اسلوب كتاب الله لا من الحديثين (قوله اول للملازمة الخ) رد عليه بأن ماصوره لا يمكن في بعض الامور كالتلاوة والاكل والشرب والجواب انه لا يذكّر قبلها التحميد بل منها ما سن ذكره بعده فامل حديث التحميد ليس على عموم بل خص منه امثالها وكلامه بالنسبة الى ما في بدئه يجمع بينهما فلا غبار (قوله ولا يخفى ان الملازمة الخ) اي مطلق الملازمة تعم وقوع الفعل مع كون المجرور جزءاً مما قيم مقام الفاعل ووقوعه مع ذكر المجرور قبل الابتداء بلا فصل يعني توجد الملازمة في كلتي تينك الصورتين فلا تدافع بين الحديثين هذا هو تحقيق كلامه ههنا حق التحقين وادعاء الخلاف بمعزل عن فهم الكلام الدقيق (قوله على وجه الجزئية) هذا هو المطابق لكتاب الله عز وجل فن أبي عن كون الحمدلة جزءاً من المشروع فيه ثم ادعى ان كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين فقد أتى بامر عجيب (قوله ان التلبس بهما الخ)

هذا الآن خبر كان بلاعتباره ظرفا والمعنى ان آن الابتداء هو الآن الذى يتحقق فيه التلبس بهما وهو آن واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الحمدلة مالم يفصل اجنبى ففى آن تلفظ الهمزة اجتمعت الامور الثلاثة الابتداء فى المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فن ظن ان المراد بآن التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشيتين لا يمكن فى آن واحد فقد غفل اذا اتصالهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن الهمزة انما يحتمل عند المتأخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اى التصق توحد برأيه وما يذكر من معنى الظرفية فانما هو افادة المحصول (قوله اى تفرد به الخ) هذا هو معنى الشائع لكن اصله المعدول عنه اما من مقولة ما كان لا تكلم او للصيرورة او للطلب اذ لا منع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فمن ادعى التخصيص بالبعض فمليه النقل من ائمة اللغة والمناسبة المصححة للنقل يمكن ان يوجد فى كل منها على ان المحشى الفاضل الذى لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال

فتأمل (قوله فعنى التوحد بجلال الخ) يمكن اعتبار الكمال وعدم دخل الغير فى هذا المعنى ايضا فالمعنى وحدته الكاملة او الذاتية ملتصق بجلال ذاته كما نقل

يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الزير فى جلال الذات او الذات الجلية على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فتح صيغة الفعل اما للصيرورة بدون صنع كقوله هم نجبر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد

عنه وانما لم يعتبر لان الاستعمال الشائع جار على عدمه (قوله على نهج حصول اما الصورة) يعنى على طريق اضافة مأخذ الصفة الى الموصوف لقصد المبالغة والمبالغة ههنا هو ان العلم كانه هو الحصول لكونه سببا لعلية الصورة فافهم (قوله للملابسة) عد ذلك من ضيق العطن لكنه من سعته لانه اعتبره على سبيل الاحتمال بعد تحقيق الحق فى المقال (قوله اما للصيرورة) لا باعتبار الانتقال المقتضى للسبق الزمانى (قوله بدون الخ) لا بد فى هذا المعنى من هذا القيدنية وان لم يتعودوا بذكره لفظا فلا بأس بالتصريح به (قوله تحجر الطين) ليس فى الصحاح هذا الفعل والموجود فى الشافعية تحجر لكن يمكن ان يقال عدم وجوده فيه لا ينافى كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لا مجال لادعاء احاطته بجميع الالفاظ الغوية بحيث لا شذوذ منه مع ان الشريف الجرجاني رح ذكر هذه الصيغة فى حواشيه على الكشاف فى اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء اذ الظاهر انهم حملوه على امثاله ويكفيه ايضا ان يقال انه لا يجب التطابق فى مثاله (قوله بلا عمل) اى فى ظاهر الحال (قوله ومنه التكون والتولد) قيل هما من قبيل كون صيغة الفعل

للعمل المتكرر في مهلة كالتجرع والتعلم ويرد عليه انه لم يشهد بصحته نقل ولادل عليه عقل لان الفاعل لم يوجد بعد فضلا عن تكرار العمل فالصواب حملها على الصيرورة كما لا يخفى على من له ذوق سليم (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية الخ) هو محصول ما اذا كانت الصيغة للصيرورة (قوله الكاملة) عطف على الذاتية اي والاتصاف بالوحدة الكاملة وهذا محصول ما اذا كانت الصيغة للتكلف المأول بالكمال (قوله مع ملابسة الخ) ناظر الى كل واحد من المحصولين (قوله الاولى) وجه الاولوية هو ان المقام مقام المدح فاهو داخل فيه كان أولى لاحالة (قوله ليفيدان آية نبينا) لان الاضافة للتعظيم فتحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا صعوبة في هذا المقام الاعلى من غفل وما يتوهم من ان حجج سائر الانبياء يمكن ان يضاف اليه تعالى فلا يظهر الاعظمية فبعد عن ذوق مزاييا العربية وقد يوجه بان الحجج محمول على الاستغراق فالمعنى انه عليه السلام مؤيد بجميع سواطع

حجج الله ويرد عليه انه لا ينافي تأييد غيره بها ايضا على انه لو سلم لا يفيد اعظمية الحجج بل اعظميته عليه السلام والقول بان الجميع اعظم من البعض لا وجه لارتكابه مع ظهور الوجه الوجيه (قوله فساطع حججه الخ) هذا متفرع على الاعتبار الثاني

واما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب (قوله وبعد فان) مبنى هذه الفاء اما على توهم اما على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف

فقط لكون بيانية الاضافة ادخل في المدح في هذا الاعتبار من تخصيصية الان بيانية افادت ان الحجج المذكورة سواطع باجمعها واما الادخل في الاعتبار الاول انما هو التخصيصية لاحتمال ان يكون بعض الحجج المذكورة غير سواطع وانه عليه السلام مؤيد بسواطعها فافهم وما قيل من ان اضافة الحجج الى الله مما لا يحسن هنا لان المشتق وما في معناه يعتبر مفهوما بالنسبة الى المضاعف اليه فمدفوع بانه لا منع من حسنه اذ افهم المراد كما اذا قلنا احدادلة مطلوب من مطالب من زيد مثلاً وعبرنا عنه بانه دليل زيد لم يستبعد (قوله هذه الفاء الخ) يعنى ايرادها اما الآجراء الموهوم بناء على كون المقام من مظان ايرادها مجرى المحقق فالهطف باعتبار القصتين اولانها مقدرة في النظم بتعويض الواو الزائدة لفظاً عن صوتها فالجملة مفصلة عن سابقها فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص

(قوله على انه لا منع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين القضيتين مع التقدير ايضا لان المعنى على العطف في امثاله البتة ولهذا قد يقع الجمع بينهما وبين العاطفة كما في عبارة المفتاح فن فرق بين المقامين ردا عليه فعليه دائرة السوء لان الاصل في استعمال اما هو استعمالها بقرينها بلا عاطفة فيما وقعت اولاً وبها فيما ذكرت ثانياً سواء كانت فذلكة او لا ففي امثال ما نحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو ويحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير اما لكن ذكرهما معايناً في الاقتضاب ويجوز ان يعتبر اصل ويؤخذ ما سبق كلاماً مصدراً بأمّا ثم يعطف عليه المصدر بالمفوضة كما في عبارة المفتاح او بالمقدرة كما في عبارة الشرح يدل على ما ذكرنا ان الكرمانى شارح صحيح البخارى رحمه الله في بيان مكتوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى اما بعد فاني الحديث قال فان قلت اما للتفصيل فلا بد فيه من التكرار فان قسيمه قلت

على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان

المذكور قبله قسيمه وتقديره اما لا ابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فن نظرفيه بكماله علم علو نظره وسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها ههنا

ما يتعلق به الايقاعات التى يكفر جاحدها لانفسها لانه قل فيما نقل « على » العقائد من الكلام وسيأتى ان الكلام عبارة عن المسائل فافهم (قوله وهى الاساس) اى فى اللغة ومعناها الاصطلاحى وهو ما يبنى عليه غيره من حيث يبنى عليه غير مراد ههنا اذا الاول اشهر فيهم الثانى (قوله الكتاب الخ) وهو يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه له نوع اختصاص به كاعتدائة الاصول بل المراد ههنا هو الاجزاء القرآنية اذ هى الاساس للمجموع يدل عليه لفظ القواعد بصيغة الجمع واحتمال ارادة ما فوق الواحد او اعتبار التعدد فى السنة لا يلتفت اليه مع ظهور الحق لكن بقى فيه شيء وهو انه حل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت الى ما يفهم من المواقف وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لا بد من رعايته مهما أمكن (قوله يتوقفان الخ) فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الاعلى الذات المتكلم والرسول المبعوث قلت المراد توقف ثبوتهما اعنى التصديق بكونهما كتاباً ربانياً وسنة نبوية

ولم يصرح به رجه الله مبالغة في مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع (قوله على المسائل) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل (قوله بخلاف الثانية) فاتصف العلم بنحصلتهما الحميدة مع زيادة فحصل المقصود (قال) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تمشية هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانم الحصر لجواز ان يكون غيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظم من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصر في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلافم يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا مناف له ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه يناه في قوله العقائد من الكلام كما عرفت (قوله بحسب ذاتها) يرد عليه

ان اساسية ذات الكلام ان كان مع اعتداده فالمحذور باق كما لا يخفى والالزم توقف الكتاب والسنة على شيء غير معتد به فحاشا وكلا فتأمل (قوله هو الاساس بالذات) اي بلا واسطة وهذا ناظر الى قوله وثانيا

على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهو يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقي فنسبه الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده

الكلام اساس العقائد يعني لانم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمراد ما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فن قال معنى الاساس بالذات هو الاساس لاجل الذات يرد عليه مع حله العبارة على الغير المتبادر انه مناقض لما سبق من أن الكتاب اساس العقائد (قوله فاساس الفن) يعني الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بمض مسائله الذي هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذي هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد (قوله هو ذات العقائد الخ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحاً بما هو الاساس من الفن (قوله من حيث هو اساس) الضمير للمضاب اليه والوضيح هو ان الشيء اذا يكون اساس الاساس اذا كان اساس ذات الاساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا (قوله فليتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يقال لا اساس اعتداد الشيء انه اساس

ذلك الشئ مع انك اعتبرته في صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتماد والكتاب اساس اعتماد اساس
الذات والاول غير الثاني فلاشمول فافهم فان ماتلى عليك من المقال قدخفى على
كثير من افاضل الرجال (قوله والغيهب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفننا لکن

في الصحاح يقال فرس
ادهم غيهب اذا اشتد
سواده ومطلق الظلمة
لا يقتضى شدة السواد فلا
بعد في الاعتبار الذي بنى
عليه فافهم (قوله فان
الشريعة) هي ما شرع الله
تعالى لعباده اى سن لهم
(قوله فوجه تخصيص هذا
الاسم ظاهر) وهو المناسبة
من حيث انه تعالى معطى
السلامة وفي اهل الجنة
سلامة عن كل آفة على
ما صرح به فيما نقل عنه
واما وجه ايراده ههنا فهو
مطابقة السجع مع ورود
الاستعمال العام فلا يرد
مثل الجلال وذى الاكرام
(قوله مجموعهما) يعنى
اعتبر البدلية بعد ربط

والغيهب ما اشتد سواده فلر جحان الشك على الوهم اضاف
الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة
والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة
من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة
والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة
(قوله في دار السلام) اى الجنة سميت بها السلامة اهلها
من كل المآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين * ولان السلام اسم من اسماء الله
تعالى فاضيف اليه تشريفاله ومعنى هذا الاسم هو الذى
منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر
(قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح
كتابة عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلاق) بالجر
مجموعهما بدل من الطرفين اوبيان لهما والتمدد المتبوع
معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما
على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم
الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان
الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى اخبارية
وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار
عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر

بينهما بالعاطفة ليكون كلفوظ واحد كذا قال شريف الدين في مثله في شرح المفتاح « عطف »
(قوله انشاء التوكل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرضى صاحبه فلو سلم فهو انشاء لطلب
الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية اعدم الطائل في الاخبار مع اقتضاها
المقام وعدم ارتضاؤه م ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها

انشاء لطالب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حمل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكيل فإنه انشاء الاعتماد على وكالته وكفاية من غير طلب ويلائمه المدح على وكالته عقيبته كالا يخفى فان قلت ماتقول في عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واوه ابتدائية او اعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحد الغرض المسوقة هي له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب تعدد طرفيه في جميع مواده بل شرط صحته انما هو

سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التمويل عليه من قلة التدير (قوله او عطفه على الخبر المقدم) قد يقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو لفظة الله على تقدير اعتبار التقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخوك زيد فلا يرد ما قيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول في الكلام البليغ وان امكن الجواب بأن تعريف ما اعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب

عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بأنه يجوز ان يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطع قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل * لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكى بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخبار كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المتكلمين بالاقتضاء او التحجير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

الذى لا يجوز بخلافه فان حسب قد يكون معرفة وقد يكون نكرة كما صرح به هذا القائل على ان صاحب الكشف اشار الى انه نكرة ههنا فان قلت على ما ذكرت او لا يلزم عطف الجملة على المفرد ولا كذلك العطف على حسبنا تضمنه معنى يحسبني قلت الجملة الواقعة في محل المفرد لا فرق بينها وبينه من حيث انها في تأويله فاذا عطف عليها من غير تكير عطف على ايضا على انه يجوز

ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله فيكون جملة ايضا والقول بأن الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة الخبرية لدالتها على امر نسبي مردود في موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن المثل) قيل حسنه امر ذوقى غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يغنيه عن تأويل الخبر فتأويل الانشاء الذى فى المثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير ويجاب بأن دعوى البداهة فى محل النزاع عجز وقصور والملاوة لا يلتفت اليها لان من ادعى حسن المثل اعتبر آنفا فى مثله تقدير المبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه ولم يأوله بأن يقول حسبي الله وممدوح وكالته فارتكب تأويل الخبر بلا تردد لشيوعه فالمنع مبنى عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير لا يلائم لما سبق من عطف القصة الذى اعتبره فى كلام الشارح (قوله فى العلم

بالوجوب) كوجوب اعتقاد المعقّدات واما المسائل التى قصد منها نفس الاعتقاد فيلزم ان لا تكون من مسائل الكلام (قوله على التجريد فى الاول) اى فى جواب السؤال الاول هو لزوم الانحصار ووجه التجريد هو ان يحذف قيد الاقتضاء والتخير من تعريف

فى العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد فى الاول او التأكيد فى الثانى او يحمل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثانى فحينئذ يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتمد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد بمطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاول لان تعلقها بالعمل

الحكم فن جملة على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة ولعلها « من حيث » سهو منشاؤه وجودها فإما عطف على مدخولها (قوله او التأكيد فى الثانى) اى فى جواب السؤال الثانى وهو لزوم الاستدراك . فان قلت اعتبار التأكيد التزام للاستدراك . قلت المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله ووجهه ظاهر) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق وتعلقهما بالنسبة حسن الوجه (قوله فحينئذ يحمل العلمان) ليكن تعلقهما بالحكم بمعنى الايقاع (قوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسلبه بالكلية (قوله فالامر ظاهر) يعنى يجوز تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفية ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ لتحصيل امكان تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون التعلق بمعنى

انتساب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالتأويل واجب في تعلق العلم الثاني للالزام تعلق الشيء
بنفسه والحق انه لا بد في نسبة الافراد الى الكل تأمل (قوله من حيث الكيفية) قيل هي كونه
على وجه يثمر سعادة الدارين ولا يخفى ان الاحكام الثانية ايضا انما يتعلق بالاعتماد المثمر وهو المأخوذ
من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالظاهر ان المراد من الكيفية انما هي الوجوب والاباحة
وغيرهما والمقصود الاصل من الفروع ليس الامر فتهافل ذلك اقحم الكيفية وحاصلها الاشارة
الى اجمال تفصيل المحمولات كما اعتبره الشارح في التلويح (قوله وان اريد تعلق الاسناد

بطرفيه) اي حين اريد
بالاحكام النسب وارادة هذا
التعلق ههنا بطريق كون
التعلق من الطرفين فلا يرد ان
التعلق بكيفية العمل ليس
الا بطرف واحد اللهم الا ان
يكتفى بالدلالة الاتزامية
فافهم (قوله او التصديق
بالقضية) اي حين اريد بها
التصديقات (قوله
المعتقدات) اذا اريد اول
الاعتبارين يجب تخصيصها
بمجرد الطرفين لينطبق
التأويل على المقصود واما
اذا اريد ثانيهما يجب

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك
وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية
فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته
فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم
من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب
وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا منهم
عدو الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها
ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل
ان يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية
في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية
ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين
المستحقين كما اشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية
قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على
ما قيل وبالجملته تعميم موضوع الفقه مما لا يقل به احد (وقوله
وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف

تعميمها للنسبة ايضا وتمثيلها بوجود الواجب تسامحي اذا المضاف اليه خارج عن المضاف
بأي وجه اخذ على ما بين في موضعه (قوله فحينئذ) فيه اشارة الى ان مطلق التعلق
لا يمين كون العمل من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يعين الموضوعية لعدم احتمال
المحمولية فافهم (قوله وما يتوهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه
لذلك عد التركة ومستحقوها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ما حاصله
ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسألة لا يرجع موضوعها الى العمل
الا بتعسف يجب ان تمد من المبادئ لكن لا يخفى عليك ان وجوب عدها من المبادئ
يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فبينه وبين ما سبق من الحسن تدافع ظاهر (قوله على

معمولى الخ) كقولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو الا انه اعيد الجار فيما نحن فيه (قوله
والجواب) ىرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك

الاحكام مختصة بهذا الفن
فافهم وأجاب بعضهم عن
اصل السؤال بانكار كون
الحجية من مسائل الاصول
بناء ان اصول الفقه يبحث
عن الادلة الشرعية من حيث
اثباتها للاحكام فلو كانت
هذه مسائلها يلزم ان يبين
موضوع الفن فيه لكن
يقال ان الدليل الاصولى
اعم بالحجة لصدقه على
القياس فيجوز ان يكون
موضوعية الاجماع باعتبار
كونه فردا منه ثم يثبت كونه
حجة اى دليلا قطعيا فتأمل
(قوله من حيث يتعلق به
الخ) الحيثية قيد الموضوع
بمعنى انه منشأ العروض
للاحوال المبحوث عنها
فأورد عليه ان لا دخل
لحيثية فى عروض القدرة
للاوجب مثلا وأجيب بأن
القيد انما هو قابلية التعلق

على معمولى عاملين مختلفين والمجروور مقدم قال فى التلويح
الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية اصلية ككون
الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق
بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من
مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين
الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع
الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
(قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند
من يقول بأن موضوعه اعم من ذات الله فظاهر واما عند
غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية
الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال
والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى
صفة ماعلى ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض
الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم
لم يكن فى عهد النبى عليه السلام ولا فى عهد الصحابة
والتابعين واو كان له شرف وعاقبة جيدة لما اهملوه (قوله
لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى عليه السلام) هذا مع
ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام
او للاختصاص اى سبب استغنائهم هذه الامور

كافى سائر الموضوعات ولا شك ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية « لا »
للاخر فالقابلية منشأ لعروضهما ورد بأن نسبة الذات الى الصفات بالفاعلية لا بالقابلية
وذلك متبين فى موضعه واقول بتأييد الله وتوفيقه ان القيد انما هو صحة التعلق فهى تعم القابلية
والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه العالوة

تأييد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود الذي هو اثبات المسائل الكلامية المتفائرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى مخصصي الموضوع بالذات والصفات فلا دخل لها فيه الا بالنظر الى مخصصي الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى (قوله لاماتوهم) فيكون قصرا اضافيا قلبيا وقيل لا يجوز حمله على التخصيص اذ لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لا شبهة في اقتضائه القصر القلبى الذي هو نوع من القصر الاضافى لان عامة الاستثناء على اعتناء منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبتا بالتخصيص ما فى قوله من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقى بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) كلمة ماعبارة عن المسائل المدونة على ما يشير اليه وانما حل عاينها وان كان الحمل على ملكة الاستنباط موافقا لما فى شرح المقاصد لوجوه الاول طنب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات اذ لا يتوقف الاعلى مسئلتى ثبوت الكتاب ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذى اطلق عليه اسم العلم

فهو أولى بالاساسية اذ بينهما توقف ولو من جانب بخلاف الملكة لجواز حصواها بغير تينك المسائلتين من المسائل

لاماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفتن فى زمن المالك رحمه الله دون فى الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعروف ههنا

الكلامية والثانى ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدى الى اطلاق العلم على الجهل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبذ من المسائل فان قيل جمعناها عبارة من اقصى ما يرجى حصونه للانسان على ما قيل قلنا فاما ان يراد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع فى ضمن فرد هو فى الطبقة العليا او بالنسبة اليه فى ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلاستلزامه كون البليد الغير القادر الاعلى شئ يسير عالما والذكى القادر على الاوف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثانى فلاستلزامه ان لا يكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاستلزامه سلب العلم بالكلية وشناعتة ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين يلائمها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قبله تعسف على انه يستلزم فقاهة الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة فى تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة فى ملكة كل تعريف فمن

رد هذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كأن القائل ادعى ان المعرف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فحينئذ جاز ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيدا ولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا يخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

المفيد ملكة لان حصوله متوقف على حصول العلم ولو على بعضه كما لا يخفى على من يجنب عن التهور ويتجنب عن التعصب والتجبر (قوله الفقه هو علم الاحكام الخ) هذا على تقدير تسليم ان التعريف للتصديقات وقيل عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الجملة

هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على اداتها حصل له معرفة الاحكام عن اداتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسباق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقهاء اجاعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله (وانه توفيق) متكلم مثلا وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل اليه في المصاحف تواترا كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه وما يقال من ان الاحكام ههنا لا بد من ان تكون كلية لئلا تخالف الاحكام السابقة فاوهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعاقبها العلم وههنا اضيفت اليها المعرفة على اننا نقول على تقدير الحمل على الملكة يجب ان يراد كلها في الاولى وبمضها في الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد يقال) اشارة الى ان فيه نوع كلفة (قوله يأبى عنه) وجه الالباء هو ان التدوين جمع الالفاظ فالتصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لا ظهور لهذا الورود

اذا المعرفة المستفادة من السائل المدللة يجوز ان لا يكون فتقها اذالم تحصل بطريق الاستنباط فافهم (قوله والتوفيق الخ) لاتدافع رأسالان كون الفقه مدونا لا يقتضى

فقهية معرفة التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم عليها ايضا (قوله فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام) وجه خروجه هو ان تصد يقهما بالاحكام لايفيد لهما معرفة الاحكام بالاستدلال (قوله فيؤول الخ) قيل تشبيه الكلام بالمنطق في الانتفاء بهما في العلوم وجه آخر فتوحيد الوجهين فاسد لكن لا يخفى عليك ان الانتفاء اما بتقوية الكلام الظاهري أو الباطني كما في المنطق فلا يخرج عن الاتحاد الا اذا اعتبر القسمان للكلام فلا فساد في الجمع كما لا يخفى (قوله اي اول) اي قبل الاطلاق على الغير لا بمعنى ان تسميته وقت التدوين وقعت قبل الكل وترك الشارح التقيد لظهوره بناء على عدم شركة الغير في هذا

والتوفيق بين هذين الاجاعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فإنه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة احوال الادله) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق للفلسفة) عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجهها الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورث القدرة (قوله فاطلق عاينه هذا الاسم) اي اول اول لم يقيد به لضعاف اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يختص للتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام السلف (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين)

الاسم ووجهه بعضهم بان علة الاطلاق هي الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام قبل سائر دون اول فاطلق عليه وقت التدوين اسم سببه في التعليم والتعلم

ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم (قوله
اي الواسطة) صرح به الشارح فيما سيأتي من مبحث عدم اخراج الكبيرة

العبد من الايمان (قوله
قال بعض السلف) اي
من اهل السنة (قوله
انهما محل للثواب
والعقاب) قبل ظواهر
النصوص تدل على كون
دخول النار جزاء الكفر
والعصيان واجمع الامة
عليه فالصواب الاقتصار
على ان دخول الجنة
لا يستلزم الثواب لكن
ذكر رئيس اهل
السنة ابو المعين النسفي
رح في بحر الكلام
ان اطفال المشركين عند
بعض المعتزلة مخلصون
في النار كما بائهم فلا
اجماع كما ترى (قوله
ولو سلم) فرق هذا
التسليم وسابقه هو
ان في احدهما كلية
مادون الآخر فافهم
(قوله معتزلة بصرة)
ومنهم ابو علي محمد
بن عبد الوهاب الجبائي

اي الواسطة بين الايمان والكفر لابين الجنة والنار
فان الناسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى
حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن
ما لهم الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال
المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل
(قوله فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا) ان قلت
سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن
فلا اعتزال عن مذهبه قلت كافر ينصرف عند الاملاق
الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين
عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين
الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار
ينافي كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما
دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لان كل
من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل
الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بالاثواب فالمراد بقوله
فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه
السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول
الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى
وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل
اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر
في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه

كذا في شرح المواقف والجباء بالتشديد والمد من قرى بصرة « فليزمه »

واما بالتخفيف فمن قري كازرون كذا وجدت في بعض الحواشي (قوله فلزمه ما لزمه)
مرجع المنصوبين الجبائي وما لزمه من ترك الواجب في الكبير العاصي لا يلزم الذين لم يعتبروا
واجاب علم الله من معتزلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للثواب يعني الايقاع الى
مرتبة التكليف وبيان الاحكام الدين بوسيلة ما فلزمهم تركه فبين مات صغيرا (قوله
الظاهر ان المقول) قيل يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

عند اهل الحق لكن يقال
بعد المرجع يصح وضع
المظهر موضع المضمرف كما أنه
قال عندنا فان قيل ما وجه
تخصيص هذه المسئلة بهذا
التقييد قلنا خصها به تحذيرا
عن اتباع من يدعي الالهام
وذلك امر اهم في باب
العقائد (قوله بقوله حقائق
الاشياء ثابتة) ان حل
الثبوت على معنى التقرر
وعدم اتباعه الادراكات
سيشير اليه في تفصيل
السوفسطائية لا يتوجه
الاشكال بلغوية الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم الخ) قيل
رد عليه ان اقتصار الشارح
على تفسير معنى الحق اشارة
الى عدم ارادة طائفة

فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب
فلزمه ترك الواجب فبين مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد
الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معالكن بمعنى الاوفق
في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا
اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة) هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار
ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي
منصور الماتريدي وماتريد قرية من قري سمرقند وبين
الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها
(قوله فتقال قال اهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع
ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله
حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم
ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل
الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم
بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم
المطابق للواقع) قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة
من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

مخصوصة بل الى كون المراد تعريضا لمن لم يقل هذه المسئلة بأنه مبطل لكن لا يخفى
عليك ان الاقتصار للظهور والتعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان
فافهم (قوله رعاية الخ) رد عليه ان جعل الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق
آخر لها في هذا التركيب فلا وجه للتأويل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار
يعني لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

هو الحكم من حيث انه مطابقه الواقع (قوله لكن لا يلايه الخ) قال فيما نقل عنه لان قوله
واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم ويخالفه فتح الباء ونحن نقول بل وفيه
اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد (قوله اذا المنظور الخ)

تعليل لمطوى وهو انه سمي
هذا بالحق (قوله وهو الانباء)
اما كونه اصليا فلان للصدق
معنيين لا غير على ما صرح
بهما الشارح فيما سيأتي عر في
وهو ما سبق آنفا وانوى وهو
ما ادعى اصلته ودليله هو انه
قال في الصحاح وقد صدق
في الحديث وهو كما ترى لا يتمشى
مع الاول فتعين اصالة الثاني
واما اتصافه فلانه لاشبهة
في اتصاف الحكم بمجهول
الانباء هو نوع اتصاف به
ولعمري ان جعلت بالك
بما نهت عليه رأيت العجب
العجاب وعرفت السر الذي
حير اولى الالباب (قوله
وصف الحكم) نقل عنه
ان هذا رد على من قال فيه
مساعدة بناء على عدم
التواطىء بين حقيقة الحكم
ومطابقة الواقع ووجه

لكن لا يلايه قوله واما الصدق آه وقوله وقد يفرق آه (قوله
فقد شاع في الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق
على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق (قوله يعتبر في الحق من
جانب الواقع) اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع
الموصوف بكونه حقا اى ثابتا ومتحققا واما المنظور اولا
في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصل
للصدق وهو الانباء عن الشئ على ما هو عليه وهذا اولى
مما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا (قوله ومعنى
حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع
اياه وصف الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة
كذا افاده الشارح في نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام
طويل حاصله حل مثله على التسامح في العبارة بناء على
ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع (قوله ما به الشئ هو هو) لا يقال هذا صادق
على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود
لا ما به الشئ ذلك الشئ اذا الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت
الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشئ وقد
يجعل احدهما الموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقيقة تواطئا وان لم يحمل الاجزاء « ينقض »
فان قلت ان زيدا في قولنا زيدا بوه قائم لا مجال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت
لا تعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقي هو
كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسويح بذكر ما يدل عليه تدبر (قوله ما به الشئ هو هو الخ)

لعل معناه ما حصل به الشيء الذي هو عين مابه الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد
العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية أحد الضميرين
كما لا يخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشيء فاعل الظرف وجلة هو هو مرفوعة محلا على
الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني فان قلت يلزم تفكيك
الضميرين وهو باطل لا خالاه بالفهم قلت بعد عدم ارتكاب اللغوية الناشئة من وحدة المرجع يتعين

الموصول لان يكون مرجعا
لاحد هما فلا اخلاق
فان قلت يلزم ان يكون
جزوا الماهية ماهية لوجود
الحمل والسببية المعتبرة قلت
السببية المتبادرة من الباء
هي الكاملة التامة لاطلاقها
ولا مانع منها فيحمل عليها
وما قيل في دفعه من ان تقديم
الظرف للاختصاص فليس
بشيء اذ لو سلم لم ان لا يصدق
التعريف على الماهية المركبة
لان لا جزائها سببية ايضا
فلا اختصاص وهذا بعد
ما سنخ لي وجدت مثله
في الحاشية العمادية
الادابية فسر بعد او الق

ينتقض حينئذ ظاهر التعريف بالعرضي اذا ضاحك مابه
الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولوقيل في التعريف مابه الشيء هو لكان
اخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اي بالكنه
واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل
عليه يستفاد منه ان الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدونه
ويرد عليه الوازم البيئة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم
الاستنادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم
انما هو تصور المنزوم بطريق الاخطار على مانص عليه
في حواشى المطالع فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف
الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور
المنزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتى وهذا القدر
كاف في هذا المقام وقيل ايضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص
يلزم ان يجوز تصورا لكنه بالعرضي وهو باطل وان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتى ايضا وجوابه
اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصورا لكنه

عصى التسيار فبعد العشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اي لان سلم الاستفادة على سبيل
كوند مانا وجامعا بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتى وغيره (قوله بطريق الاخطار)
هذا هو تحقيق الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشى المطالع فتصور المنزوم الذى استتبعه
تصور ملزومه لا يوجب تصور لازمه لكون تصور المنزوم الاول الذى هو لازم المنزوم
الثانى تبعا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفكك تصور اللازم عن تصور
المنزوم يهدم قاعدة اللزوم البين واحد انتضايفين لازم للآخر مع وجوب الماهية

في التصور والملكات لوازم الاعدام مع وجوب التقدم تصور او الجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافي اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجاني رحمه الله وكذا التأخر الزماني لان كفاية اللزوم في الجزم باللزوم لا يوجب المعية البتة وعن الثاني والثالث هو ان الكلام في اللازم المحمول على ان في الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية فتأمل (قوله مع العرضي لابه الخ) لان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيدهو نفى معيته في الجحى لانفي سببته لمجيئهم فقابلته جاءني القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد) يعني يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بأن يراد بالامكان

العام) يعني مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشئ كأن بدون العرضي قضية ممكنة عامة موجبة فمعناها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحمله فلا يجاب اما بالضرورة وهي الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتي فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعني

مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصورا لانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصورا لكنه بالعرضي غير متمتع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجودى اى ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقة

سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون « وكون » الذاتي فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهي الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فنخذ ما آتيناك من نقد ما خلنا فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء ايذانا الخ) كذا قل الشريف الجرجاني في حاشية الكشف في مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لادخل لها في الدلالة على منشائية ما سبق وسببته بل هي انما تذكر لمجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ايرادها في مواضع عدم منشائية السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هي تأكيد لما يدل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقة) فيه بحث اذ لادخل للتعريف

في المنشأية اذ لا اتحاد بينها وبين المعروف على اخذه بل الظاهر ح ان الداخل في المنشأ هو استعمال الحقيقة في الماهية باعتبار التحقق فتأمل (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود الخ) قيل يفيد حل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقريره في الخارج يقال انه موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده في الاحكام ويقال انه شئ فلا ترادف لكن لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا هو الترادف على ان القول بعدم افاده حل الشيئية ثم تفسيرها بالامتيار في الخارج ظاهر

البطلان اذ قولنا زيد ممتاز في الخارج كلام مفيد لا محالة (قوله حقائق المعلومات ثابتة الخ) المراد بافادته تغاير الموضوع والمحمول وان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة في ضمن موجوداتها فافهم (قوله لما يحتاج الخ) والحاق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول للموضوع وتلما احتياج في قولنا حقائق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله بما يحتاج الى البيان) اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمع يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الازممان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه خلفائه وهو ظ ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعرى آ لان كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجمل الاضافة للمهد لان معنى المهد ارادة بعض اشعار المتكلم معنا وكما فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

عن ان يكون في الاكثر قلت لا كلية هنا لا بتناها على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ماسياتى فالمال الاهمال الذى فى قوة الجزئية فلا منع من البهانة ونقيضها وههنا بقية وهى انه من اين علمت كثرة البهانة وقلة الاكتسابية قلنا ذلك مبنى على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو

الظاهر وربما يقع في غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن بطريق
عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تفاسير طرفيه لا يفتقر الى البرهان (قوله فنيه تأكيد)
موجه (قوله ويرد الخ) لا يرد اصلا لادم اقتضاه الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء
ثابتة على انه لو سلم يجوز اني المثلية مبنيا على ان في الشعر حاجة الى الصرف عن الظ ايضا فافهم
(قوله فلو حل الخ) لا يفيد الحل ان اخذ التحقق معتبرا في الحقيقة والا كذب القضية بناء على
على اختلاط المعدومات فليتأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قيل هذا قول بديع بل المراد
مطلق العلم والجواب ان هذا عبارة مطابقة لما هو المقصود الذي هو الاستغراق العرفي وبيان طريقه
ههنا لانه اذا قيل مثلا علمي على وجد الاستغراق متعلق بجنس الانسان يفهم منه عرفا انه حصل لي

تصوره والتصديق به وباحواله
ثبت انه حل العلم على
الاستغراق العرفي فان قلت انه
حقيقي قلت لا لان الاعتبار فيه
التصديق بكل الاحوال ومثل
هذا الكلام لا يحمل عليه لتذره
والدليل على حل الشارح
عليه عدم ايراد والفصلة
مع ان الرد على السوفسطائية
باسرها لا يحصل بالاطلاق
لاحتمال ان يكون ذلك
المطلق في ضمن التصور
فلا رد الاعلى من ينكر

ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك
واعلم ان الا شاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على مايم
الموجود والمعدوم مجازا فلو حل لفظ الاشياء على هذا المعنى
المجازي لم يتوجه السؤال اصلا (قوله من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها) فاللام في العلم لاستغراق
الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع
وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم باحوال
من الحدوث والامكان ونحوهما فن قدر الثبوت وقال لا يتم
غرض الاستدلال' الابطه تقدير الثبوت فقد غلط غلطين
(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق
وقيل الضمير اثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف
اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق)

الحقايق نفسها ودلائل على تخصيص البعض بالارادة ولا منع من ارادة تعاقب الجميع بل هو « يرد »
الواقع في نفس الامر ولا يتم الاستدلال المذكور في صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال
لا مستند له فقد تحير دون الارتقاء الى مدارج فهم مقاله فتدبر (قوله ثم الاستدلال) قيل الغرض
ههنا مجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق وتعلق جنس العلم به رد السوفسطائية لا الاستدلال
لكن قد عرفت حال الرد آنفا وغرضه لاتنافي التنبيه على توقف الاستدلال عليه وقول
الشارح فيما سبق ليتوصل بذلك الخ صريح فدع عنك الاباطيل والا كاذيب (قوله
باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه
غير مراد وان اريد اجالا فلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم الاجالي بالجميع وقد سبق ان المراد مانع تقدمه
حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته لا يقال نحن نقيده العلم بكونه
بالكنه لاننا نقول لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح
ينافيه واسلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز
ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد
البعض فلا وجه للمدول عن الظاهر (قوله والجواب ان
المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون
في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه
على وجودها كما هو جوابه ان المراد هو التنبيه على وجود
جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول
اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو هذه
المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيهها (قوله وهم العنادية)
سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة امر مالى امر آخر في نفس الامر ويقولون ما من
قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة تقاومها وتماثلها
في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق
الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق
السياق والظاهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم
(قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب
كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون
بأن الصفر اوى يجد السكر في فيه مرافدا على ان المعانى
تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم
بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك (قوله
وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع
النقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم
تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالتزام ان يقتصر
على الشك الاخير ويقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا

(قوله يرد عليه) حاصله
لا نسلم ما ذكرته من رفع
الايجاب الكلى لجواز ان يراد
العلم الاجالى وهو متحقق
في الجميع فمحذور حل الحقائق
على الاستغراق وفيه ما لا يخفى
(قوله ينافيه الخ) لان العلم
الكنهى تصويرى فقط (قوله
لا يلزم) قلنا يلزم بناء على
البداهة لاننا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان
(قوله على حذف المضاف)
ويحتاج الى التأويل في قوله
هناك وتحقق فاذكرنا اسلم
(قوله وهم العنادية الخ) ما ل
انكارهم الحقائق هو انهم
يقولون لا علم اصلا تصور يا
كان او تصديقا (قوله
معارضة) على صيغة الناعل
قوله وبه يظهر الخ لا يتصور
من ينكر الموجودات
ان يعترف بثبوت المعدومات
فالتخصيص مفعول (قوله
يرد عليه الخ) قيل ليس
المراد ان قياس جدلى مركب
من مقدمات مسلمة عند
الخصم حتى يرد ما اورده
بل هو

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه الزاميا والا فلا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم فلا وجه للتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا يحجز في اقامة برهان يبطل مذهب الطائفتين الاخرين

على ان قوله لا يتصور البحث معهم بطلامكان الاقتصار على الشق الاخير كما قرر فيكون بحثا جدليا ويقال ايضا فما وجه تخصيص الثاني بالالزامية لانه تحقيق كالاول على اخذه فليتأمل (قوله واما على العندية ففيه تأمل) وجهه هو ان مآل قولهم بعدم التقرر هو عدم تحقق نسبة ما في نفس الامر فيمكن التريد في تحقق النسبتين بالنسبة اليهم كما رد في نفس النفي والشبوت بالظر الى العادية ويجاب بان نسبة العدم الى ارتفاع النقيضين ليست بمتمجرة عندهم (قوله قال في شرح المقاصد) لم يذكره تأييدا لما سبق كما ظن بل لفادة بطلان نفيهما له لم الحقائق لا يقال لهما ان يجيبا بان مرادنا الالتزام عايكم بما هو حق عندكم لان قوله فيما ادعوا ينافي فتأمل (قوله هذا دليل الادارية) قد يناقش بان ماسياتي من قول

وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيم وقديتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالتزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود له في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دققة فكيف يدعى الالتزام لمنكري اجلي البدييات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لا نقول ليس ههنا بمناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي اثبات في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامها على الادارية ظ واما على العندية ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اوني سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل الادارية وحاصله انه لا وثوق بالبيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لاثبات امر او نفيه فز قوله قديناط كثيرا (اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع لقللة فتنافي الكثرة قلت قديستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه (قوله بانتفاء اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك سببا عاما لغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل

الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم النخ بشعر بانه لهم جيب تأمل (قوله قلت «والكلام» بداهة العقل جازمة النخ) قيل هذا سهو ظاهر بل هو استدلال ومصدقه حصول الجزم

بالمحسوس لكنه قد يحكم بانتفائه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معانذ كبريد اللقاء
فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البداهة لا يسمع
في محل النزاع (قوله لعمومها الخ) وانما كان العموم ^{مصححا} لا ذكر في التعريف اذ يدفع به
تعريف الشيء بالمثل لكن قد يقال لا دخل لعمومه مثل الظن في دفع المحذور لان المعروف يعمه
ايضا على تقدير الاطلاق اللهم الا ان يحمل على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف
بالمثل على تقدير الاطلاق ولا يدفعه عمومه للجهل قلنا لاية اول التحلي للجهل اصلا والحاصل
ان العلم عندهم امامقابل الظن وامامتناوله ايضا لكن الجهل خارج عن كليهما هذا هو

التحقيق في هذا المقام (قوله
يخالف العرف) اي العام
(قوله اي نقيض التميز الخ)
حمله على ما اختاره صاحب
المواقف وكثير من المحققين
من ان النقيض للتمييز الذي
هو الصورة في التصورات
والنفي والاثبات في
التصديقات والاحتمال
لمتعلقه الذي هو المتصور في
الاولى والطرفان في الثانية
بناء على ان المتبادر من
احتمال شيء شيء هو امكان
كونه موردا له (قوله
متعلقه الطرفان) قد يقال
يجوز ان يكون المتعلق

والكلام على التحقيق لا الالتزام (قوله ويمكن ان يعبر عنه)
اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون
باللسان وانما يجمله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان
صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حلا
لافظ على الشائع المتبادر (قوله يشتمل ادراك الحواس) لكن
عده علماء يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم
فيها (قوله لا يحتمل النقيض) اي نقيض التميز كما هو الظاهر
والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز في
التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم
بانه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والافتصديق
(قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست
من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فتخرج الاحساسات
لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك
علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية

الوقوع والالواقوع وان يكون التميز بمعنى الكشف فالاحتمال للتمييز والنقيض للطرفين
على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون موردا للوقوع
والالواقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لا سبيل
الى اثبات حالة مسماة بالتمييز سوى الصورة والنفي والاثبات في التصور والتصديق
(قوله بان لم يوجب اياه الخ) يرد عليه انه لا يكون التصور والتصديق حينئذ قسمين
من الصورة الحاصلة بل من موجبيها (قوله الاحساسات) اي على تقدير التقييد

(قوله ومقتضى التعريف) اى المقيد (قوله وغاية ما يتكلف الخ) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافعى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا اشكال فى الادراك بعد الغيبة لان الخيالى معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة (قوله

اى لتمييزها الخ) لا حاجة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التمييز كما هو المشهور وذلك لا ينافى اطلاقه على موجب ايضا (قوله نقيض الصفة الخ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النفي والاثبات متناقضان آخران فان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل (قوله لا ثبت) بالفتحات بمعنى الحجة (قوله ان للتصور) اى لتمييزه (قوله لا يحتمل نقيضه) قد يقال لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل (قوله انما هو فى المتصور بالكنه) اى حين هو كذلك والافهو قدرية تصور بالوجه

ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى كلى فعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى هذا الامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا نقائص لها الخ) اى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لا يحتمل نقيضه فلامعنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شىء على شىء فى الواقع لا ينافى وجوده مبنى آخر له فى التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقض الموضوع محولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تماثل بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شىء رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شىء والا شهر هو الاول وقول المنطقيين

(قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان بالاضاحك بالفعل «محول» تصور بالوجه الاعم (قوله على شىء فى الواقع) الظرف قيد للشىء الاخير (قوله فى التقدير) قيد للوجود (قوله بالمتماثلين) اى عن الموضوع والتنافى اعم منه اذ نقيض كل شىء بهذا المعنى رفعه

مطلبا اما في نفسه او عن شئ وفيه منافضة وهي ان الايجاب الذي هو تقييد السلب بالانزاع لا يصدق عليه انه رفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الاشهر (قوله فرق

بين العلم بالوجه الخ) هذا الفرق لا ينافي السابق اذ غايته ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقط والعلم بالشئ من ذلك الوجد هو ملاحظة ذي الصورة بواسطة وقد يجعل آلة للملاحظة ما هو ليست بصورة له كما في الشبح فالتصور في كل من الاشك في مطابقته لما هو صورة له في نفس الامر وان لم يكن مطابقة في بعض المواد لما جعل آلة له لكن في مادة جملة آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطا قد يقع في هذا الحكم فعليك بالتأمل في هذا التحقيق فانه من رباحين روضة التوفيق (قوله فيما لا يعنيههم اي لا يهمهم) (قوله لظهوره) اشار اليه الشارح بقوله لاشك فيها (قوله في الاسلام) لا يتأههما على امور لا يسلم عند اهل الاسلام (قوله لا يتقاطعان على هيئة الصليب) بناء على تبادلته من التلاقي ثم التفرق كما لا يخفى (قوله فكيف

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته اي ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضي الى العلم وعلقه) (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار الثقة الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيههم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدء الاثرين والكل بط في الاسلام (قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في المكانين في الآتين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

يدرك بالحس) اي البصر لان الكلام فيه وان كان مطلق الحس لا يدرك المعدوم (قوله لاننا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من لوازمها (قوله وما يقال)

ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله واللمس لا يدركه الخ) جواب عما يقال من انه على التأويل المذكور يلزم ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى قد يدرك

جسم واحد في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان ينتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سببا اذا اخذ بيده شخص يمشي معه (قوله لا يدرك بها) قيل الخشونة مثلا قد يدرك بالباصرة لكن الحق هو انه ناش من التوهم الا يرى ان جسم ما مما لا خشونة له اذ كان في صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللمسة وانكاره خشونة محض (قوله مركب تام الخ) يعني ليس المراد به ما ليس بكلمة (قوله وهو الا وفق للمعنى) لان اللبس حقيقي (قوله للفظ) اي لا للمعنى اذ تلبس الموضوع بثبوت المحمول مسامحي بل المتلبس الحقيقي بالثبوت انما هو المحمول والموضوع لا تلبس حقيقة الا بالكون بحيث يثبت له المحمول فافهم (قوله بقرينة خارجية الخ) كالخبر

واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخرو مثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء (قوله يدرك بها ما يدرك بالاحساس الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اي مركب تام فلانقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) اي على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الا وفق للمعنى فمحكمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الا وفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فاعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والشارح اخبر الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بذمة (قوله لا يتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلانقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله مصداقه) اي ما يصدق به ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظهر من العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فأمل (قوله واما خبر النصاري) وقع في التلويع بدل النصاري لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصداقه) وهو في الاصل آلة الصدق بمعنى « (قوله معلول اعم) لجواز حصوله بماعدا الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

يريد ان غيره منتف ههنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب انتفاء سببته التامة التي هي المعتبر في كونه سببا مقطوع به اذ لو لا ذلك لوقع العلم بمضمون الخبر بمجرد الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار يمكن الاضافة الى المفعول (قوله

واليهود) فيكون التقدير خبر اليهود (قوله وعرق اليهود) في بعض التفاسير ان بنحت نصر قتل كثيرا وابق كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم فافهم (قوله لكنه كاف في الجواب) لانه منع مجرد والتخلف في بعض الصور يكفيه مستندا فان قيل اليس السائل مانعا ومنع المنع خلاف الادب قلنا نعم بل هو ممرض فتأمل (قوله والتحقيق) حاصله ان سبب الاعتقاد وهو الخبر متعدد ومتقوى وسبب وهم الكذب لا تعدد فيه فلا تقوى فان قيل قد تعدد فيه السامعون في تعدد العقل قلنا لاضير فيه لان عقل كل واحدنا يكون سببا لوهم فقط فلا تعدد واما الخبر المتعدد فسبب الاعتقاد كل واحد فتأمل قوله انسان بعثه الخ) تخصيصا للتعريف

بمعنى الاخبار و اضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليود لكن بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشف فلاحاجة الى التحمل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بنحت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل عدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مداول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق انبليغ الاحكام) واو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب واعتراض عليه بان الرسل ثلثمائة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها وانزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة

برسل البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول ولا نبي) يعني ان ظاهر العطف يقتضي النفاير ولا قائل بعموم الرسول ولا وجه للعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوي مما لاشبه فيه ويؤيده تعريفه

المعجزة فلا وجه لا يراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال يحتمل ان يكون تعريفه تبعاً للمص (قوله لينحصر الخ) قد يقال لو ذكر النبي بدل الرسول لثبت الانحصار ايضا والجواب هو انه لا يرد الا على المص (قوله الى هذه الامة الخ) يرد عليه ان لا يكون الانبياء السالفة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه مستفاداً منه معلوماً لهم الدينية فافهم (قوله

سحر المتنبى) قد يقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا دخل ويدفعه اعتبار التساوى فافهم (قوله وايضا اظهر الشئ الخ) فيه انه قد يقال اظهرت المرض وليس لي مرض ويدفع بأن معنى هذا اظهرت ما يشبه المرض او فعلت ما يشبه الاظهار فتأمل (قوله فيكون من ترتب الامور الخ) قيل انه فرية لان الاسباب لا تكفي فيه بل من شرطه قابلية العامل ويمكن ان يقال خياطة الخياط البالغ الى ذروة صناعته مثلاً لا تتصور من كل من تعلمها او باشر اسبابها بل من البعض الزائد القابلية ولو كان ذلك البعض من الكفرة فيلزم ان يكون من الامور المترتبة على الاسباب والاجاع على خلافه فتأمل (قوله الامكان الخاص

لينحصر الخبر الصادق في نوعيه يمكن ان يخص فيعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهر الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه لما يترتب على الاسباب كما باشرها احد مخلقه الله تعالى عقيبتها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا لا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالا دوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الاولى معجزة لنبه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتعليق لا على انها معجزات حقيقة (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فبنى التعريف ان الدليل مالا ضرورة في طرفي التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكاناً عاماً من جانب الوجود اى لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما يقل لذاتها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المداول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم)

الخ) قدمه على اخذه عاماً لان فيه بيان حال الطرفين معادون الثاني لعدم التعرض فيه «هذا» لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيّد وهو التوصل لا الى قيده فتأمل (قوله التعريف يعم) قد يقال استعمال القول فيهما مابالا اشتراك او بالحقيقة

والمجاز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنئى المشترك او بين الحقيقة والمجاز ولا خلاف
فى بطلانهما فان اعتبر عموم المجاز فهو مجاز يجب التحرز عنه فى التعريفات اللهم الا ان يقال ان
المراد بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى
الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافى فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس
بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد يما كان محتج هذا فى صدرى حتى ظفرت
بتصريح عليه فى كلام البعض فان قيل ما وجد عدم صدق التعريف على المؤلف من
قضايا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان اراد بالنظر الصحيح الترتيب
المقرون بالشرائط كذا فى شرح المواقف (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

فى تصحيحه ان تعلق من الابتدائية
بيلزم قرينة لتضمنه معنى
الحصول وان اللزوم المراد
ههنا هو اللغوى اعم من ان
يحيط بجميع ازمان وجود
اللزوم او لا يكون كذلك بل
يتحقق عند وجود اللزوم وان
كان الملزوم موجودا قبله بلا
لزوم فعنى التعريف الدليل
هو الذى يلزم لعله العلم بشئ
آخر حاصل منه فالمعتبر
معاصرة حصول اللزوم لحصول

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر فى احواله
فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن
لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل
الى المفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد بالعلم
النصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى
المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزومه من امر اخر كونه
ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين
اللازم لاشئ وبين اللازم من الشئ فيخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه
ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يباين وهو ظاهر

اللازم فيتناول الاشكال اربعة لان علم النتيجة بعد حصوله من ايتها كانت لا ينفك عنها فتأمل
واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال (قول فرق الخ) يريدان الاول اعم من الثانى
لاعتبار المنشأ فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح فى نفسه لعدم
المنشأية فيهما لكن الاظهر بناء خروجهما على كون اللزوم بين العلمين ولا لزوم بين علميهما
على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان اللزوم بين
العلمين قلنا بعد تسليم اللزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشأية فى الدليل ولا منشأية هنا ذكا
ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشأية من جانب يؤدى
الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشئ على نفسه فان قلت كل منهما
يجوز ان يعدد ليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشأية المعتبرة هي ما يكون

كذلك مع قطع النظر عن الغير فانهم وفقك الله (قوله ولا غير بين لان الخ) لا يقال فيه مصادرة لانا نقول المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة الا عند من غفل ان قيل لم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فانهم (قوله بالحدس) علم النتيجة من المقدمات بلا شعورهم باقبل الترتيب حدسي ومع الترتيب استدلال (قوله فبالثاني اوفق) اي اظهر موافقة لكن لا موافقة على زعمه لعموم الثاني الصادق على كل الاشكال دون الثالث كما سبق فانظر الى ما حقتا عنك

ليظهر لك الموافقة (قوله لكن يمكن تطبيقه الخ) يقال كلمة الاستدراك ليس في موقعه اذ لا يتوهم ما دخلت هي عليه من سابق الكلام والجواب هو ان الاوفقية بمعنى ظاهر الموافقة اذ لا زيادة على هذا ومآله الموافقة بالفعل ومقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء الموافقة بالفعل بالنسبة الى التعريف الاول فجاء توهم انتفاء امكانها فدفعته كلمة الاستدراك كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرا جاء (قوله على ما اخذه الشارح) والحق انه فرية بلا مصرية (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التي هي التساوي لان الثالث يعم القول

ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي يحصل بالحدس منها النتيجة وهي بعينها وارادة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقريضة ان التعريف للدليل (قوله فبالثاني اوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقاله) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصده التصديق وامامنا يظهر على يد من يدعي الاوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هف هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجاب العلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب

المؤايب من قضايا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح عند التصديق في الجملة « بأن » موافقة والتساوي اوفقية (قوله تصديقا) فان قلت من اي شيء يعلم قصد الله التصديق قلت من عدم دليل قطعي على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا اشارة الى انه عد الكذب من الكبائر لان الانبياء انما يصممون عن الكبائر العمدية عند الجمهور خلافا للمشوية اما سهوا فجاوزوا الاكثرون والمختار خلافا والصغائر العمدية يجوز عند الجمهور والسهوية بالاتفاق

فافهم (قوله بان تصور المخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بداهة فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدق قلت هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم يلتفت الى بيان غلط المجيب قلنا لفحشه بناء على عدم جريان الاستدلال في النصورات والتوجيه بأنه يريدان في تصورهما حكما بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظي احتمال احدا للظنين السابقين المعنوي واللفظي

وبعد هما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لا يحمل الحكم نظريا فتأمل فانه ادق من الشعر (قوله عنوان المتغير) بداهته مبنية على بداهة قولنا كل متغير حادث والا فلا وقوله فتأمل اشارة اليه (قوله اي عدم احتمال النقيض) معنى اليقين لغة هو زوال الشك اللغوي الشامل للظن وهو المراد هنا بقريضة ذكر الثبات واحتمال النقيض اذ

بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يحمل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسل يحمل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهيا فتأمل (قوله اي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

مرادف للشك الانوى اذا الاحتمال المآلى انما يعتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فائدتان دفع توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا لانو على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه المنفى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا ابعد بناء على انه ليس بلغوى ولا اصطلاحى غاية انه لازم للمعنى اللغوى فلا اولوية فان قلت لم يعتبر معناه الاصطلاحى ليحذف قيد اثبات قلت هذا لا يرد الاعلى الشارح رحمه الله على انه مدفوع بأنه اراد التشبيه في الوجهين ولا يخفى ما في التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى ان العلم عندهم قد يستعمل في معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا غناء

فان قلت قدطبق الشارح التعريفين هناك قلت نعم ولكن يكفي لغرضنا جواز التغير فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه بالذكر من بين سائر اليقينيات الاستدلالية هو الاعتناء بشأنه على انه لا مضاهاة بينه وبينها لجواز نسيان الواجب ولا كذلك هذا ولو سلم فليس في تلك المثابة كما لا يخفى (قوله

والاقرب) لا يبعد ان يكون هذا اشارة الى ما قلنا (قوله في قوة اليقين وكال الثبات) هذا معتبر فيما قلنا ايضا (قوله المفيد حق اليقين) افادته له تختص لمن يوحى اليه وما غيره من ارباب الاستدلال التبعية لصاحب الوحي فتصديهم انما هو علم اليقين لكن اقوى مما يحصل بمجرد الاستدلال (قوله لامتواتر) سلب المتواتر واعتبار الفرض للتمثيل لا حاجة اليه لان خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلا بعد في عدمه متواتر انعم ليس بمتواتر عند اهل الاصول وهو معزل عما نحن فيه (قوله وليس بذاك) لان الخبر المقرون لا ينفك عن قرائنه والا فلا يكون مقرونا ولو سلم فلان سلم عدم انفكاك الدلائل ايضا

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فوجه التخصيص بالذات والاقرب ان مراد المص بيان قرينه من الضرويات في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقلية لصرفه فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذا الوجه في عدل الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق (قوله قوة للنفس) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له واما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما

اذا استلزام كل خبر علم انه من الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور (فلذا) الاستدلال ليس بظاهر (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض السابق في وجه الحصر من اطلاق المدرك على العقل ويمكن ان يقال انه تجاوز قدبر (قوله لا يسمى آلة له) قد يقال افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

فلزم اطلاق الآلة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لا خروج للحواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة فتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لا تجوز ح في اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق (قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لو لم يعم لقيده حذرا من التكرار الغير المفيد للرد ولا لخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله اذ لا كثرة اخلاف) قد يقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لا يجب ان يكون صحيحا في نفسه فتدبر (قوله المتسقة)

الا تساق الانتظام ووجهه ان يحكم العقلاء بانطباق ادلتها على مدعياتها (قوله لان هذا) اشارة الى محصول ما سبق وهو ان الالهيات لا تبلم لكثرة الاختلاف (قوله في هذه المسئلة) اي التي اشير اليها بهذا وهي مسئلة النفي فعلى هذا مدار الخلاف بينهم وبين اهل الحق على الثبوت واحتماله لا عليه ونفيه القطعي فافهم (قوله ايضا) اي كادغائهم في غيرها (قوله يرد عليه الخ) بناء على

فلذا قال قيل (قوله سبب العلم ايضا) عدم تقييده بالضروري او الاستدلال او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ماوهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلوماتية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزم لا ينفي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظاهر كلام الشارح عدم تمسكهم من الالزاميات لكن الجواب عنه هو انه يريد ان يرد بين صحة دليلهم وفساده وايا ما يعترفون لا يخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لامعارضة لعدم الاحتياج الى الابطال في حصول ماندعي واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطلوب بنا وبالجملة انه ليس كسائر الحجج الالزامية التي اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة وبه تم الجواب ولا يذهب عليك ان لهم ان يقولوا انا نعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولا يلزم منه ان لا يفيد على زعمكم فلا تناقض وثبت الالزام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ما اورده (قوله تقول) يقال تقول عليه اي كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فبهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة

الذي قال به من قال بها ايضا فانهم (قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بط وملزوم كذلك اما بطلان اللازم فلتأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه ينفي نفسها لكن الملازمة في معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والتوضيح ههنا هو ان السمنية القائلة بالسلب الكلي في باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحا في قوانا بالايجاب

الكلي فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثاني من ترديد هم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة في الايجاب الكلي بنفسه على ما قررناه فلا يرد ان في ابطال السلب الكلي يكفي الايجاب الجزئي فما الفائدة في اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولاخلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لا يكتسب من الآخر ولو سلم فلانم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اي توقف الشيء) فسر به لان اسم ان هو الاثبات

وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتمله على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) حاصله انا ثبتت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللام اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولاخلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول النوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجيه

الذي مآله اثبات الشيء بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وثمرته (قوله لا يلايم) والنظري قد الخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلي الذي نقول به في باب افادة النظر لا تستلزم نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذالم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان للعنوان دخل في نظرية المحمول وقد يجيء من اداة السور فقط والظ ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا في الصحاح (قول باول التوجه) يعني لا بالحركتين كما في الاستدلاليات فيدخل فيه ما عداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

يعنى ما عد العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعد هما العبارة (قوله لا يلائم الخ) والحق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقضوا في تتبع الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلاثة فالتقسيم ههنا انما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرة فيها هي النظر في المقدمات كما اشار

اليه الشارح وما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة او الحدس لا يقدح في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذا مباشرة فيه هي الترتيب الواقع في المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضرورى) اى حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضرورى في مقابلة) قلنا نعم وقوله يرد الخ اذ لا مباشرة في المثال والتجربى والحدسى اما بالنظر الى العقل فلعدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لا مدخل لهما فيها لان المفروض انها محصول

لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى في مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا لتفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لانه لم يماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسراه) يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى

العقل فافهم (قوله مهملا الخ) مهمل لكزبه (قوله فالاولى) لاصحة فيه فضلا عن الاو او يذكون الحكمين فى القسمين لغوا ح وما يقال من ان مغايرة اللفظين كافية فبنى على العجز عن فهم تغاير المفهومين ولعمري ان بكر المحل العديمة المثال لم ينكشف وجهها الا حدة على هذا المنوال فان شئت فانظر بعين الرحال وان شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفي استقلال القدرة)

قيل هذا التوجيه ليس بشيء لان النفس عند من اخرج الحسيات محمول على معنى الاضطرابي
فتمتص بعلم الانسان بنفسه وعوارضه وعند من ادخلها محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدورا
لنا فالحسيات على تقدير توقعها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك
فيدخل لكن لا يخفى عليك ان توقف المقدورات على شيء آخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها
لنا كما في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح لم يدرج الحسيات

باسرها في الكسبي كما يدل عليه
قوله كالا بصار الحاصل
بالقصد والاختيار كما لا يخفى
والحق ان تدقيقات
المتأخرين بمزل عما نحن
فيه (قوله فكان قسم الشيء
قسما منه الخ) القسيمية
تقضى المبينة والقسمية
ينافيها فتناقض (قوله ثم
قسم الخ) ففي كلام صاحب
البداية تقسيمات ثلث تقسيم
مطلق العلم الحادث وتقسيم
مطلق الاسباب وتقسيم
ما بسبب خاص (قوله فليس
المقسم الاسباب المباشرة)
هي صفة الاسباب على صيغة
المفعول وقوله بسبب
مباشر على التوصيف

فكان قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسم
ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي
هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدم
ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل
الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب
الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعنى نظر العقل الى
الضروري والاستدلال فليس المقسم الاسباب المباشرة
حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة
فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم
من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم ولا تناقض اصلا نعم يرد
على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيره لقوله بول
نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله
حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل
الحدس والتجربة والوجدان

ايضا وكذا ما سيأتي (قوله ولو سلم الخ) يعني ولو سلم كون المقسم في التقسيم الثاني قوله
الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام التي من جملتها
نظر العقل عموم من وجه (قوله والمقسم) اي في التقسيم الثالث الذي هو تقسيم ما بسبب خاص
(قوله هو الحاصل بالاعم) اي بالعقل مع قطع النظر عن تقيده بالمباشرة وعدمها (قوله
فلا تناقض اصلا) لكن ما قاله خلاف الظاهر كما لا يخفى (قوله بمعنى الحاصل بدون الخ)
هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

على ما عرفت (قوله الا ان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمي وبالشئ المعلوم نفيا كان او اثباتا فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الا من اسباب الظن اظهر في هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه بخلاف المقصود (قوله من الاجناس) المراد الجنس النحوي دون المنطقي فلان منع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ (قوله للقدر المشترك) فيكون كل جنس فردا من مفهومه (قوله

المشهور) ولو اجرى كلام الشارح على ما هو المشهور كما يلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية لثبت ما أورده على عدم اندفاعه (قوله القديمة بالنوع) كنوع الانسان على زعمهم (قوله او أراد النوع الاضافي الخ) يعني ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافي بالنسبة الى مطلق النوعية فافهم (قوله والمشهور انه ليس بعين الخ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألفة على

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر صبح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن هـ اي ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود (قوله فكانه اراد الخ) كلمة كائن غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لانه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه الخ) اي قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلا شبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجود له عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر في التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة في المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراده رح الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هي كذلك

ولا وحدة حقيقية لها لانها اما في نفس الوحدة الشخصية او في النقطة المشخصة
 او في المفارق المشخص ليس الا كما بين في موضعه واستعمال هذا اللفظ في معنى الواحد
 الشخصية لو سلم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للشخص (قوله هو وجوده
 في موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لا يتم الا بالموضوع لانه
 من علله بخلاف الجسم لكن فيه ان المفهم من العبارة هو ان وجود العرض في نفسه
 ووجوده في موضوعه واحد واما وجود الجسم في نفسه وفي حيزه فيبينها تغاير والتغاير
 في جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله في الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد في جانب
 العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه فورد ما نقله من شرح المواقف فان قلت في العرض

اعتبارات ثلث وجوده
 في نفسه مع قطع النظر عن
 الموضوع ووجوده في نفسه في
 الموضوع ووجوده لموضوعه
 قلت في الجسم ايضا كذلك
 على التفصيل المذكور بوضع
 الحيز موضع الموضوع فعلى هذا
 يكون معنى كلام الشارح ان
 الاعتبار الاول عين الثاني في
 العرض وغير الثالث في الجسم
 ولا يخفى ركاكته (قوله يقوم
 عليه رابع الخ) مرجع التضمير

(قوله هو وجوده في موضوعه) اي ليس امرا آخر بل
 عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح
 ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير
 امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد اثبوتان كذا في شرح المواقف
 (قوله اعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض
 او لاول ثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع
 يتحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بجانب احدهما ثالث يقوم
 عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظا راجعا
 الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) اي مطابقا
 للواقع والافلا مقل فرض كل شيء (قوله عن ورود المنع) وان
 أمكن دفعه بان المقصود - مصر - ما ثبت وجوده

ينبغي ان يكون احدهما لاثالث اذا التقاطع في الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان (لا يقال)
 لفظيا الخ) اذا مال النزاع في انه هل يكفي التركيب فيما وضع له الجسم ام لا وهو النزاع
 في ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اولذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعين
 الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع في المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع
 النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال في الشرح وآخر ذلك المقصود رفع الاشتباه
 عن المتن عند المصنف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمي هو ان ادراك
 الوهم انما هو بواسطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف
 فرض العقل كذا في حواشي خواجه زاده (قوله فلامقل فرض كل شيء الخ) قيل
 هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشترك لكن لا كذب اذ لا معنى

للازاع في ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غيره مطابق ولا يلزم الكلية ثبوتها انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة في الشخص فرض مع منه نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا ولا ينافيه دفع المنع اذا احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهوى والصورة والمجردات قائم فليبين حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ما سبق من حصر المركب في الجسم (قوله اجزائه المعلومة الخ) اجري

عليه الشارح كلامه فيما سيأتي من قوله ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض ولا يبعد ان يكون ايضا ما سبق من قول الشارح من السموات وما فيها والارض وما عليه اشارة اليه اذ من الاجزاء ما على السموات وما في الارض لكن المعلوم لنا بالمشاهدة هو ما ذكر فن خالفهما خالفهما بلا وثيقة فافهم (قوله خط بالفعل الخ) ان قيل لا خط بالفعل اذا تماسه بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماسا اكثر من واحد قلنا الفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فافهم (قوله اي مستقيم) لزومه

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لاننا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقاته تعالى اكثر من تعلقاته قدرته (قوله الوجه الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلان نقطة قلت تلك القضية مهمة لا كلية فان نهاية احد سطحي

اذا تماسه بجزئين واذا تماسه بالاجزاء جاز التخالف فافهم (قوله يرد عليه الخ) هذا غفلة عن كلامهم مبنى على تركه الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف فمح لا يتصور زيادة احد المتصفين بالانتهى الاجزاء على الآخرون نقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهي حينئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الافتراقات الى غير النهاية لا ينافي امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستلزامه اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل ببرهان التطبيق فلا بد في وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطي)

هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينهما وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهي نقطة في رأسه والمركز الذي هو جهة السفلى نقطة في غاية البعد عن المحدد موجودة في ثخن الارض قائمة بها (قوله واعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهيولى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لادليل يثبت على اصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل لعدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولعل ما في الكتاب الخ) قد يقال ما وقع في شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا

الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد لانه في الآخرة فينا فيه استمرار الاولى) (قوله المبني عليهم ادوام حركة السموات) ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبذية على الاصل الهندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يثبت عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها اعراض فلا يصح اخراجها (قوله والظاهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح او مذهب بعض منهم (قوله واما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذا قصد الى ايجاد الموجودات منع بديهية واعتراض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اي مستمر فان قات يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي نعم برد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لانزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر في حين آخر فحركة والافسكون

ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله لم يرد « لا الى نهاية » اي بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم) (قوله نعم برد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

الفلك قديم على اصل الحكماء مثلاً ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فمضافاً لحدوث ذلك الشخص زالت الحركة وأجيب عنه بأن علة عدم الشخص على ما تقرّر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل عدم الى عدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الا عدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الموجب على

الفرض لكن فيه ان عدم علة الوجود لا يستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غاية ان يتسلسل اجزاء الزمان الذي هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطاله تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا لمقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال في قوله لم يرد سؤال ان الحدوث الخ لان دراجه في السكون لكن يرد كون

لم يرد سؤال ان الحدوث (قوله الحركة كونان الخ) يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآفات واما على القول ببقائها ففيه ايضاً اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق عدم لان القدم ينافي بعدم مطلقاً وبه يتم المقصود (قوله لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد يشاركه الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذا لا شتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامّة) كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفاً ومنها ما يقال ما لادليل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة

السكون في جسم حدث في مكان فانتقل الى آخر في الآن الثاني جزءاً من الحركة (قوله كون اول الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم في آن الحدوث متحركاً ولا ساكناً (قوله في مكان اول الخ) الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله ينافي بعدم مطلقاً) اي سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنعت اعدامها باستنادها الى الموجب لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز عدم فيمكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجاده سبقاً ذاتياً (قوله بتعين عدمي الخ) اظ انه علاوة على تسليم الاشتراك في الماهية فيرد عليه ان يمكن

الآثار الواجبة من المجردات فحاشا وكلا والاتجاه الى القول باختصاصها بالتبين الواجب ليس بشيء اذ لا اثر للعدميات في الوجود فافهم (قوله ويجاب) لا يقال الاحسن في الترتيب ان يذكر الجواب المنهى قبل التسليمي لان الجواب سند لمنع وجوب النفي والعلاوة تسليم له فالترتيب على حسنه (قوله فحدوث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الفلك

وهو لحدوث شكله فتمس عليه غيره (قوله يرد عليه الخ) يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يرد لاهذا ولا نعيم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجود ما لانهاية له بالفعل (قوله العالم الذي ثبت الخ) يعني ان المراد بالعالم في قوله والمحدث للعالم هو الله الثابت الوجود واعلم ان قول الشارح ههنا اي الذات الوجب الخ فيه ان الاعلام التي مفهوماتها

ويجاب بأن الدليل ملزوم للداول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبدية لانه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والافهو ما يشغله الجسم او الجوهر (قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وايسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصالح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحل المحدث

الاشخاص لا افادة في حلها فهذا التفسير مما لا وجه له وما يقال من ان المراد «على» المفهوم الكلي فنفيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجي كما هو الظاهر على ان ذكر العلم واردة المفهوم الكلي لم يقع منهم في تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكر بياننا وتعريفنا لذلك المسمى ولام الذات

للعهد الذهني والمراد المفهوم الكلي فجاز حملها على هو (قوله على المحدث بالذات الخ) يعني لو حل المحدث في قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث الذاتي الذي قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان قريبا من جهة اللفظ انه اراد لو حل المحدث على صيغة الفاعل في قول المص والمحدث للعالم على المحدث الذات تم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير لاحالة ضرورة احتياجه في وجوده الى غيره (قوله مما لا يساعده) اذفسره بالخروج من العدم الى الوجود واماعدم المساعدة على الاحتمال البعيد لان سياق كلامه يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفي محدث غيره فلو حل الدليل

على اثبات ان المحدث بالذات
اي المستقل هو الله ابقى احتمال
ان لا يكون للعالم محدثا مستقلا
فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت
هو لو وجد لكان مستقلا
ولا ينافي لما قلنا ان ادلة وجوده
يثبت استقلاله ايضا الا عند من
لا مذاق له (قوله فيلزم التناقض)
لان القول بانه جائز الوجود
قول بكونه من العالم على زعم
الشارح والقول بانه مبدأ للعالم
قول بعدم كونه منه (قوله الاول
طريقة الحدوث) قيل لا فرق

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح
علما) اي علامة ودليلا على وجود مبدأه والشيء لا يدل على
نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم
التناقض (وقوله وقريب من هذا ما يقال) الاول طريقة
الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من
غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل
ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله
فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون
بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما
الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج
لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة
والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا

بينهما الا في الالفاظ لان الشارح حل كلام المتن على مسلك الامكان بناء على ان علة الحاجة هي
الامكان في الصحيح لكن لا يخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لا ينافي
ذكر طريقة الحدوث ههنا تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه وتمسك
قدماء اهل السنة مع انه لم يكتب بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى
ابطاله) اذا التمسك متفرع على الافتقار لاحالة (قوله الافتقار غير الاستلزام) اذا الاول
يكون في الاول والثاني في الآخر (قوله اشارة الى ما قلنا الخ) اذ لو قال الى بطلان الخ
لافاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعهما فافهم هذه الدقيقة
(قوله طرف) اي من جهة الفوق (قوله كون الواجب معلولا الخ) لكونه من

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لا يقال هذا مناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الابدليل بطلان التمسك غاية لا بضم مقدمة فهو افتقار اليه لا نأقول انه لا بضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب وجزء من دليل بطلان التمسك والجزء يغاير الكل وافتقار

الثاني لا يخفى على احد (قوله بمجموع المتوقفين) على صيغة التثنية كما اذا توقف كل من زيد وعمرو على علة فعلة بمجموعهما لما وجب خروجها عنه انقطع النوقف عندها لعدم توقفها وانما فرض بين الشيئين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلاً منها علة على حدة او علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما توجد كلاً منها علة على حدة على سبيل التعاقب او علة واحدة بشروط متعاقبة (قوله لانهما مترتبة الخ) الظاهر انه يريد ابطال رأى الحكماء على الوجه الذى تقرر عندهم لكن الترتيب لا يكفي في بطلان التمسك على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وما يقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تنهاى النفوس بما تقرر عند

فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال بمجموع المتوقفين يمكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع النوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التمسك في جانب العلل فقط وهي لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبطلان عدم تنهاى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها في ازمة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اى في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجوز في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حدهما البته واوسلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى حد يكون متناهى دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن بشكل بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففيه ان ضبط الوجود كاف عندهم « فتأمل » فلا وجه لتحمل الترتيب الذى لا دخل له في غرضه اللهم الان يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجوز في مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه لا يستلزم احدا الوجودين الخارجى والذهنى ولا نم امكن الانطباق بدون احدهما اذا الاجتماع فى الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال (قوله وذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقض بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة واما قوله ذلك لان معنى الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة لكن نقض امثال هذا العوج فى الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدام عجيب وتجاوز غريب اذ لا يخفى انه لا نقض

الا بالمراتب الممكنة التى دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد اللاتناهى معها وجوابه مامر من انه ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع للانقطاع مع اللاتناهى وازالة لتناقضهما هذا هو الحق فى هذا المقام (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير فى صفات وجوب الوجود ولك ان تحمله على غير ذلك وهو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف

فتأمل ١ قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات ايضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) توضيحه ان التناهى وعدمه فرع الوجود واودهناء وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر امتناهى وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاى الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه لو وجدت باسرها كانت غير متناهية (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اى صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احدا الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته

المسند بالوحدة علم انه واحد فى فرد الصادق هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها لكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محوله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الا على ذات واحدة اذا ما عرف يساوى المعرف (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارضة عن شأبة التعطل واجباب غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشى

من امكان العجز والآخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب وكذا عدم ايجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بحذفه (قوله والفرق) قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدرة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلاً في شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن نفس جمع

الكلمات لكنه لا شبهة

في جمعها (قوله النقض)

وهو الاجالي ومحصوله هنا

ان الدليل ليس بتمام لتخلفه عن

الدعوى في مادة تعلق الارادة

باعداد الصفات على

الفرض (قوله الحل) وهو

النقض التفصيلي حاصله

ههنا مع المقدمة القائلة

اولاً فيلزم عجز احدهما بناء

على ان عدم الحصول

لمكان الامتناع بالغير ليس

بعجز الخ (قوله لا يمكن في

صورة النقض) لان تعلقه

تعالى بنفس أية صفة كانت

تعلقاً ايجابياً سابق سبباً ذاتياً

على تعلق أية صفة كانت

بشيء من متعلقاتها فافهم

(قوله اذ لا تضاد بين

الارادتين) اي لعدم اتحاد

محلها فالمراد التضاد

الاصطلاحي واما تخصيصه

بالنفي من بين اقسام

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما وجبه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة ههنا الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احدا لا الهين وجود شيء مثلاً يحيل عدمه والجواب ان فرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض فلا يتم الحل ايضاً اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين الخ) اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المراديين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضاً المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله اشارة الحدوث والامكان) اي دليهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزاً يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة فلا تحصل قلت العجز بتخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسروا الجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول له بدك

التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الآخراذ مفقوده « اريد » هنا وحدة المحل فقط التي هي مفتوحة مع زيادة (قوله عن المشيئة القطعية) فهو مبني هذا البرهان عند اهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلامعنى للمشيئة والارادة سوى

ما على سبيل القطع (قوله اريد منك الى آخره) ان قلت انه لانزاع في صحة هذا القول عند الفريقين ثبت قسم آخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم في مثل هذا المقام بمعنى ارجو فلا تمدد (قوله ابتداء الخ) اى في حال اول وجوده لكن الكلام في التكوين فلا حاجة الى هذا القيد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال كما يدل عليه التأخير فال معنى ان بطلان تمدد المؤثرين لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد في ايجاده هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نعتبره هكذا

لو وجب صانعان في العالم لبطل التعدد بحكم امكان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على ما في شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وبينهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظاهر وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير في العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ليس كذلك لا وجوب له (قوله فمضى قوله) محصوله تسليم الملازمة التي لا يتبادر الملازم المعتبر فيها من لفظ ما يمكن جملة تاليها

اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد هما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الياهر المتبادر عدم النكث بالفعل فمضى قوله على انه الخ يكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قل في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم الكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلا متناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بالمرجع ويرد عليه ان التريد اما على تقدير التمانع الفرضي فمح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فمح يمكن اختيار الاول وكما القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه

وجملها احدث في التريد الذي شقه الآخر هو الملازمة المتبادر لازمها من لفظ تاليها بالامكان ترويحاً ما يتوهمه الخصم وتزييناً له حتى لا يبعد الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم بقينا ان ليس المراد تمدد المؤثر بل على الاطلاق والالامتنع الشق الثالث كما لا يخفى (قوله على تقدير التمانع الفرضي) بأن يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتماثلا لم يتكونا الخ وقد ر نفس التمانع لا امكانه اذا ما يلزمه هو عدم التعدد لاعدم التكون كما سبق (قوله عقلا) اى استلزاما عقليا قيد به لان التمدد يوجب عاده كالحاكمين لكن لا ضمير فيه

(قوله بأن يريد الخ) ارادة قطعية (قوله او يفوض) بلا ارادة قطعية (قوله فالحق ان الملازمة

قطعية) وتقريره هكذا
لو تعدد مؤثرهما المنحصر
طريق تأثيرهما في الاجتماع
والتوزيع لم يوجد هيتهما
المحسوسة الآن اما
الملازمة فلبطالان كون
احدهما صانعا بحكم مكان
التمايز فقوله عند عدم كون
احدهما صانعا اشارة الى
بيان الملازمة لكن لا يذهب
عليك ان هذا وان كان توجيهها
حسنا مفيد القطعية الملازمة
الا ان الظاهر من الفساد
هو الخروج عن الهيئة التي
حصلت قبل وبالجملة
لا تجاوز عن مرتبة الاقناع
الابتمحل (قوله المستلزم
للمحال) وهو عدم التعدد
واستحالة بالنظر الى كون
ما فرض من التعدد امرا
واقعا في نفس الامر (قوله
مع وجود العلة التامة) اي
في وقت تعلق ارادة احد
الواجبين ببقاء العالم مثلافه
لانزاع في ان تعلق ارادة
الواجب علية التامة
والواجب الآخر لما جاز
منعه بناء على تساويهما
تساويهما في المنع جاز فساد العالم في ذلك الوقت

والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي
تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله
تعالى لو كان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق
ان الملازمة قطعية اذ التوارد بط تأثيرهما اما على سبيل
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند
عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامه فيفسد
العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو
ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
الوجود والالامكن التمايز المستلزم للمحال لان امكان
التمايز لازم لمجموع الامرين من النعد واما كان شئ من
الاشياء فاذا فرض النعد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء
حتى لا يمكن التمايز المستلزم للمح (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان اراد بالامكان) او اراد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود علة التامة اتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد
الا الدلالة الخ) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين
مقررين لكن تعلل الثاني بالاول بحسب الماضى والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق
الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان)
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى لزم المقصود ايضا لان
الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين) قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى
وقال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
الترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة (قوله تصريح بأن واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل

تساويها في المنع جاز فساد العالم في ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ) «صفة»

قد يقال الاستعمال الثاني ايضا لا يحقق الانتفاء الاستقبالي فلا دلالة على انقصود والجواب بانه

صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذلا نفى بالحدث لا ما يتعلق بالخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة يذة وان قالوا كلا منا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا يكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجيى في النكوتين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجدددها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديها فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدده بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابيه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والافيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعنى السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا (قواد كافي اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية

معلوم من عدم جواز حدوث الاله ليس بشيء ليسره في الاستعمال اللغوى ايضا كما سيذكره فلا حاجة للمدول (وقوله بايجاد شيء الخ) ان قيل هم قيدوا الشيء بالغيرية كما يدل عليه توصيف الشارح بقوله اخر الخ ولا غيرية بين الذات والصفات كما لا عينية قلنا المراد من قوله آخر هو نفي العينية فقط كما يدل عليه قول الشارح قبل نقلا منهم لكان جائز عدم في نفسه فافهم (قوله بكونه نفسها) لهم ان يريدوا بكونه نفسها عدم زيادته بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى في بقاء الاعراض على ما لا يخفى (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) تهالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لا خفاء في ان النمط البديع يعنى السموات والمبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصياتهما

الواجب في احداثهما على ماهما عليه وهو السمع والبصر غاية انها مانوعان من العلم عند

الاشعري لجملة ادراك الاعيان علما وصفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول
بادراكه تعالى المحسوسات الثلث الاخر قلت لا بد لنا من ذلك لكن لاتسمية بالاسماء

في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير
لقيام العرض للمطلق القيام واوصافه تعالى ليست
اعراضا ولذا حكموا ببقاءها وعدم بقاء الاعراض
(قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم
وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان
اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها
ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها
ضرورى ايضا (قوله ارادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان
يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجوده واجب
عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات
وايضالانم ان الاذن بالشئ اذن برادفه ولازمه كيف لا وقد
يكونان موهمين للنقص ولاشك في عدم صحة اطلاق
مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنزير مع
عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطيب لا يطلق عليه
تعالى مع انه يرادفه الشافي وليس بشئ لان الطيب
هو المالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار
انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر في التجزى كون
ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله
لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو) صرح به
السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم
لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا
يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو
الجنس القوي لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا مثلا فيلزم
التركيب (قوله والبعده عبارة عن امتداد) يعنى ان البعد امتداد

المخصوصة لانبائها عن
الاتصالات ولذلك عد
الادراك صفة برأسها (قوله
لقيام العرض الخ) رد عليه
بان التبعية في التحيز ليست
من اللوازم المساوية لقيام
العرض تخلفها عنه في قيام
نفس التحيز بالتحيز والالزم
ان يكون للتحيز تحيز
فيتسلسل وانت خير بان
هذا الرد غلط محض وخطأ
فاحش اذلا شبهة في ان تحيز
نفس الجسم عرض له تحيز
تبمى كسائر الاعراض
ولا تحيز لذلك التحيز التبعية
لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه
وصفا اعتباريا والا لزم قيام
العرض بالعرض وهو بط
عندهم كما ان تحيزات سائر
الاعراض بتبعية الجسم
اعتباريات فنشأ الغلط عدم
الفرق بين التحيز بالعرض
والتحيز الذى هو العرض
(قوله لكن يعتبر في التجزى
الخ) قيل هذا انما يعتبر

في الانحلال والتجزى والتبعض مترادفان لكن الترادف بحسب اللغة لا ينافى له
اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤيده عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يرد ان يقال الخ) اجيب

بان الشارح حل المأثية على المعنى المراد منها عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو الخ ابداء للنسبة بين
معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل نحض والا قرب

ان يصار الى ارادة الخاص
من العام تجوزا ويحمل قوله
لان معنى قولنا ما هو الخ على
بيان عمومها ليصح الارادة
المذكورة وانما لم يحض على
عمومها لان المتكلمين على ان له
حقيقة نوعية بسيطة (قوله له
نوعان عند الخ) فيه
ان القائلين بالبعد القائم
بنفسه وهم افلاطون ومن
تبعه فرقتان احدهما قالوا
بجواز خلوه عن الاجسام
والاخرى بامتناعه اللهم
الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة
الاولى لا ينافي الغير فافهم قوله
واما عند اصحاب السطح وهم
اصحاب ارسطاطاليس كابن
سينا والفارابى (قوله فى جميع
المذاهب) اى الثلاثة وهى
القول بكونه سطحيا او بعدا
موجودا او موهوما (قوله
علو بالنسبة الخ) وكل منهما
جهة اضافية واما الحقيقية
فالسفل منها هو المركز والعلو
هو نخب المحدد ودليل

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب
السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد
الموجود ويملم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله
فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو
خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث)
لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من
الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى
الحيز او ينقص او يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان
على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على
حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا
الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى
الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام
فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى
شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى
ما تحتهما وسفل بالنسبة الى ما فوقهما (قوله اما ان يتصف
بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال
هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها
تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال
الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هى العلم التام
والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب
(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله
تعالى « تعرج الملائكة والروح اليه » وقوله عاينه
السلام ان الله تعالى خالق آدم على صورته وقوله
تعالى « يد الله فوق ايديهم » (قوله او ياول بتأويلات
صحيفة) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع

عدم التحيز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما اننا نتصف بهما
(قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجرورا الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيه انه

لايتأتى هذا التأويل في قوله عليه السلام في وصية بعض اصحابه في الغزو واذا ذبحت فاحسن الذبيحة واذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته كما لا يخفى ويخطر بباله ان يكون المراد بالصورة الجمال فالمعنى ان الله تعالى جعل آدم مظهر الآثار جلالته المعنوية كما خلقه على صفته فتجسيم الوجه في الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء في ذلك

وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به كلام القوم (قوله وقد صرح اى في موضع آخر) قوله والتوفيق ما سيجي من ان المراد المساواة من جميع وجوه مابه المماثلة فهنا لا مجال لا دعاء أن بين الوجودين مساواة من جميع الوجوه فمن حل قول صاحب البداية بوجه من الوجوه على نفي دليل المماثلة فقد انحرف عن الاستقامة بأدنى وهم (قوله غير قابل الخ) ويمكن الجواب بان الامور لا يخفى عن وجوب وامكان وامتناع اولتعلق بكل منها واقع الا عند المعجز من قبل العالم والله منزّه عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة آه) يرد ان هذا النصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجي (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كلياتها كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف فاما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافية لانا نقول منا في الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يحملون مشية الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى الخ) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوت له وصفه بمعنى اتصافه به

من الخصوص قلنا لا خصوص للمعدومات قبل تعلق علم الله فافهم (قوله يعلمها من حيث هي كلياتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخفى عن لبسة لانا نقول لو قيل من حيث هي كليات لاصح بلانزع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الخ) فيؤول قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كايجاب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

بناء على ان القول بان مبادئ تلك الصفات حقيقة في حقنا ففي الواجب بطريق الاولى لئلا
 فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الازلية بناء على
 امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه
 عالم لا علم له) فان قلت لعل مرادهم ان عالم لا علم له صفة
 حقيقية له قلت يا بابه قولهم بأن له عالمية لانها ليست صفة
 حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته
 وعالمية زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على
 وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز
 والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب
 المواقف لا ثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون
 العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو الملح وليس
 بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمتح (قوله
 وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة
 العلم في شأنه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله
 اشار الى الجواب بقوله) ان عالم يقل أجاب بقوله لان
 الجواب التام نفي المتغايرة بين الذات والصفات وبين
 الصفات بعضها مع بعض وانما قد اقتصر على
 الاول لكن أشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم
 الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان
 الفرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر
 قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم
 قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام المص
 على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد
 القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا
 وانما حل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم
 (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عاينه الزوم غير الالتزام
 ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر
 ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يلزمه فليس
 بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البدييات

يكون انقص من ان يدفع بان
 كون الذات مبدءا من غير
 احتياج الى صفة وجودية
 هو الاكمل لاحالة (قوله
 فلا يتم بذلك غرضهم) لان
 الثبوت بمعنى الاتصاف
 لا يوجب وجود الصفة
 البتة (قوله يا بابه الخ) لا غبار
 في وجه الالباء المذكور ثانيا
 واما المذكور اولا ففيه
 ان يجوز ان يكون تخصيص
 السلب لتبادر الوصفية
 الحقيقية في العلم والتبادر
 في العالمية هو الاضافة
 فلا سلب (قوله وليس
 بلازم فيد ان في مغايرة
 مفهوم المأخذين المتساويين
 المحمول احدهما على
 الآخر مواطاة تأملا
 كما لا يخفى (قوله بيان حكم
 الصفات الخ) فالجواب
 ضمنى (قوله لان المحذور
 الخ الا ان اعتبار طى
 امور ثلاثة تحل ظ كما لا يخفى
 (قوله من اجلى البدييات)
 ثبت علمهم بذلك لكن
 قد يقال لانهم بداهته فضلا عن
 عن كونه اجلاها والا فلا استدلال

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بانه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله تع)
 حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتغايرة الا ان قوله تع شهد بذلك فظهر أنهم

على ان قوله تعالى . وما من اله الا اله واحد * بعد
 قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة * شاهد
 صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وايضا
 ترتب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان انحصر
 الالة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبرة الشارح
 انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحيوة والعلم)
 من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث
 صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم وارادوا
 بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه
 ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم
 القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة

والافواحد (قوله لقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد الخ)
 العدد هو الكم المنفصل والانفصال في لواحد فلا يكون
 عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم
 من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل
 فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب
 (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم
 اتفقوا على ان كلام المراتب لا يتألف الا من وحدات
 مبلغة تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات
 لاخستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات
 (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بأن القديم
 هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم الكفر تعدد القدماء بالذات
 لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله
 واما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف
 ماشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم

يقولون بها ويلتزمون ما لزمه
 من الكفر (قوله وايضا
 ترتب الحكم) الحكم الكفر
 والمشتق هو قوله تع قالوا وهذا
 بيان لكفرهم مع قطع النظر
 عن اللزوم او الالتزام وحاصله
 ان الآية الكريمة دلت على
 ان سبب كفرهم هو قولهم
 المذكور اما بمجرد او بعلمهم
 بلزومه منه او بالالتزام فافهم
 (قوله في الالتزام تعين)

وبالجملة انما استدل بوجود المعلوم
 على وجود العلة فان انحصر
 العلة في الالتزام تعين ان قولهم
 قول على وجه الالتزام
 والا فلا يخفى من ان يكون مجرد
 العلم باللزوم فتعين ذلك او غير
 ذلك ان أمكن فكذلك فافهم
 (قوله حاشيته) اي طرفيه
 الاعلى والاسفل فان
 الاثنين مثلا طرفه الاسفل
 واحد وطرفه الاعلى ثلاثة
 فالمجموع اربعة ونصف
 اثنان وكذا الحال في سائر
 الاعداد فافهم (قوله اتفقوا)

اذ لا رجحان لعد بعض ما تحت العشرة من الاعداد مثلا جزأ دون بعض وعد الكل (قوله
 فاسد لزيادته عاينها بخلاف الوحدات فانها لا يتوقف على الاعداد وهو يكفي من جهة) قوله لا يوافق

مذهب المتكلمين) اذ هم قائلون بقدّم الصفات ولا يقولون بالقديم بالذات فكلا جانبي الجواب بط (قوله والكرامية) قال في شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله فلا نقض

الخ) قد يقال المشهور انه لا نقض في التعريفات بالمحتملات نص عليه المولى خوواجه زاده في حواشي شرح المواقف اللهم الا ان يقال مراد هم تعميم التعريف لافرادهم المفروضة ايضا (قوله على ان الاستلزام الخ) اي الاستلزام الذي اعتبره بين عدمي الكل والجزء بان يكون الاول ملزوما والثاني لازما بط لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد في الاستلزام من اي جانب كان يدل على ما قلنا عدم تعرضه في الاستلزام بين الوجودين لان الوجود الذي عده ملزوما ملزوم في الواقع فالمقصود بهذه العبارة تقوية نفى الاتحاد بنفي الاستلزام على ما لا يخفى (قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفكاك الى احد الجانبين اذا كان موجب الانفكاك حالة عارضة ففي الغيرين

(قوله والكرامية الى نفى قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدّم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكـون الوجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه زويد وقدرة واجيب بان المراد بالغيرهنا فرد آخر من نوعه والالزم ان يغايره ثوبه (قوله اي يمكن الا انفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان افروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلي الخ) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والافجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المباعدة واذ فتخلف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين العدمين بط كما سنده (قوله بخلاف الصفة المحدثّة) فافهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثّة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف في الدار بالصفات المحدثّة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعي الانفكاك في الوجود وفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم اوحيز فان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقومابه والعالم

الموجودين لا يوصف بالانفكاك الا ما طرأ عليه العدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز في الانفكاك من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عنه في العدم يدل عليه تخصيصهم

الانفكاك في الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بحيزه ونحن نقول ما صوره هذا القائل
امر استحساني غير واجب الاعتبار والافلامعنى لنفى التغاير بين الوجود القديم الغير المتحيز
والمعدوم القديم الباقي على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لا بالصانع ولا بمحله لعدمه قوله
الاعراض اللازمة (كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان) قوله بلا مانع اصلا (فيه انه

تخصيص للتعريف بالاعم
وهو غير مرضى على ما مر
(قوله ليسا بموجودين
في الخارج) اى لا يتصور
وجودهما فيه مع كليتهما
فلا يرد انهم تعرضوا
لاخراج الجسمين القديمين
مع انهما ليسا بموجودين
في الخارج فافهم (قوله
ظاهر الخ) وهو ان لمحله
مدخلا في هذيتة (قوله
خلل) قد يقال لا خلل فيه
اذا المراد تصوره بدون
اضافة المعلولية لكن فيه
انه يلزم ان يكون الغيرية
بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر
اضافة ما بين الشيئين كانا
لاغيرين ولو لم يعتبر
لم يكونا كذلك على ان قول
الشارح فيما بعد والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة
بعمه كما لا يخفى (قوله

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والا يمكن تميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
ما لا يخفى على انه يرد عليه الشخص فانه على تقدير
وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا
بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها
ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع
اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتى (قوله مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل) اى في العرض الجزئى مع المحل الجزئى
لان الكلين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونا غيرين
وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالعلة
مع المعلول) وبديظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا
آه اذا تصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد
(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم
اشتمال الموضوع على المحمول للقطع به دم افادة قولنا
الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب (قوله
وان يكون العشرة بدون) قد وقع في عامة النسخ
ان المصدرية بدل ان النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه

غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على »
انه كاف وفي بعض النسخ لم يرد بدل يرد فمح كان الظ منه افادة زائدة لاردا على الشارح
كما ظن (قوله تصحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

قويحي ان بالكسر نافية فلا تعديف (قوله على ما سبق الخ) قيل على خبر صار بتقدير
المضاف اي ذان يكون الخ والانتقاض باللازم هو انه او عول على هذه النسخة لكان التعريف

المستبطن منه للغير غير جامع
وقوله ايضا مصروف الى
التمحل (قوله وتعلقات
حادثة متناهية بالفعل الخ)
وغير متناهية بالقوة (قوله
يمكن الوجود من الفاعل)
وهو غير الامكان الذاتي
(قوله للتنبيه على الترادف
او على صحة الاطلاق) قيل
الفصل بينهما بالحياة دليل
المباينة واقول هذا على
الشارح وعلى تقدير صحة
تفسيره لا وجه لذكرها
سوى التنبيهين المذكورين
على ان التنبيه على صحة
الاطلاق لا يتوقف على
الترادف بل يكفيها عدها
من الصفات الذاتية فعده
بعيدا من العجائب فان قلت
ففي غيرها من الصفات
اشترك في هذا المعنى فما وجه
التخصيص قلت هو كونه
علية لذكره هنا دون هناك
(قوله عند الاشاعرة)
اي الجمهور منهم

على ما سبق الابطمحل تقدير وينقض ايضا باللازم فانه
غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء
من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النسبية وبالجملة
مغايرة الشيء لشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه
(قوله ينكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان
قديما او حادثا فان لا علم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
بالنسبة الى الاوليات والتجديدات باعتبار انها ستجدد
وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى التجديدات
باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر في المقدورات
بجملتها يمكن الوجود من الفاعل) واما الوجود بالفعل
فهو اثر التكوين عند القائلين به فتح تعلقات القدرة
كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند
بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله هي بمعنى القدرة)
فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق
على الله القوي المزب (قوله والسمع والبصر) هما
صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم
بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون
سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف
آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فالعلم نوعان
من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل
وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به
يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر
الصفات في السمع

فلا منافاة بينهما وبين دخول بعض الاشاعرة في الاولين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اي
بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الحواس الخ)

لجريانه فيها بالافرق بين حاسة وحاسة (قوله تحدث لها) لا يقال لامقايسة في اتصاف الصغات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لاناقول لالمحلية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان او انفعاليا لا يخ عن القسمين وكل منهما لا يصح تخصيصا فأن قيل ان العلم بالشئ باعتبار ما يستجدد يصح تخصيصا وهو غير تابع للوقوع قلنا المراد متبوعية

تقرر الوقوع فافهم (قوله هو العلم الانفعالي) هو على زعمهم ما لا يترتب عليه صدور المعلوم عن اتصاف به والفعل خلافه (قوله هو العلم بالمصلحة) اي التصديق بها قيل الاصحاب قد جزموا القول بان العلم بها لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المسماة بالارادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا نفعله لكسل ونحوه على انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بالاخصص وانت خير بان عدم كفاية العلم الحادث

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض عليه بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لاناقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بالمرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التموري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يساوي طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولا ساه) فان قلت يلزم منه كون الجماد صريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجمع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى

الضعيف موصوفه في صدور الافعال ينافي كفاية العلم القديم القوي موصوفه وامكان «لا» تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان المصلحة في الوجه الاحسن لجواز كون المصلحة فيها هو عليه وهذا يكفي تخصيصا والحق انه لا مخلص الا ببيان تساوى طرفي فعل ما كما اشار اليه رح (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذا اراد انه لو صح اطلاق المرید عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خير

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لا يساعد هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتقار الى الارادة على الشعور مما لا يخفى فيه (قوله يصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفي مخصصا الا ان يقال يجوز قيام فعل مقام فعل آخر (قوله للعلم المطلق الخ) قيل عليه الخبر بوقوع نسبة ما مع علمه بارتفاعها مثالا يجدي

لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام محار للفهم والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده في انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات هذه الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجوز ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله كن امر عبده) فانه امره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلوم مدبضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولا ظنا ولا شكافا القوم بمغايرته للعلم اليقيني دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه ولا يخفى عليك انه لا ثبت بمجرد كونه مغايرا للثلاثة مغايرته للتصور ولا يلزم من قوله بل يعلم خلافه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف في مادة واحدة على ان طى ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذا اراده رح من الحصر بانما هو الاضافي المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليقه فالاجترأ عليه المؤذن بالتمهيد عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعني انه يجوز ان لا يكون الكلام النفسى الذى

سيستدل على ثبوته له تعالى كالثابت لنا فلا يلزم من مغايرة كلامنا لعلمنا مغايرة كلامه لعلمه فسقط ما قيل من انه لا يرذل ان ما ذكره تصوير للكلام النفسى لخفاء فيه وليس بهرمان على ثبوته فافهم (قوله محار الافهام) من حار محار خيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ الخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهرى كما هو المراد والمبتادر

من كلامه لا يستلزم ان لا يكون مدلوله اصلا على ان قوله تمبيرات عن معنى واحد
يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الا عند العاجز عن جودة الفهم
(قوله تمبير عن الحالة الخ) والتفصيل هو انه اذا قصد من بصدد الامر التعبير
بصغيته وجد في نفسه حالة هي موجودة في الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لما سبق مسماة
بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به أولا لا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين
بالايمان مع انه لا يريد منهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم ايمانهم
ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فمن لم يفهم ما لمقاله المتخصص

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله
والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبتت
مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت
والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال
في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود
البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من
هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد
في التوفيق من التحمل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ
الاشتقاق) وهو النكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
المطلوب والمعتزلة يقوون بقيام المأخذ فيأوون به بايجاد
الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو
قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فتقائلون بدوئه
(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة

أتى بالمعجائب التى لا يتفوه بها
عاقل (قوله مغايرتها) للعلم
اى على زعم الشارح وان
ورد عليه وارد فافهم ولا
تخرف عن المقصد بأدنى
وهم (قوله لا بد في التوفيق)
الظ ان يقال في دفع التدافع
ان الشرع المذكور في
التلويح هو الاسلام المتوقف
ثبوته على المعجزة التى هي
الالفاظ القرآنية المنظومة
على وجه البلاغة البالغة الى
الذروة ولا شبهة في جواز اطلاق
الكلام عليها والموقوف على
الشرح المذكور ههنا هو الكلام

النفسى فان قيل التوقف على الالفاظ توقف على النفسى لانها قاله «والجواب»
قلنا عدم قول المعتزلة به مع قولهم باعجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم (قوله من
التحمل) بناء على ان النظم في سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة
التي هي النفسى نكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما في التلويح من
الشرع مجموع الشرعيات فلا دور في توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف
الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول الحنابلة) وبالجملة ان في كلام الشارح لفاونشرا
غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الآخر من الطائفتين القائمتين وكون الكلام
عرضا وما عطف عليه من العرضية مع القدم والاول والثاني والثاني الاول فافهم

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اي واحدة بالشخص والتكررات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اي مقيد بوصف كلي (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) قيل في امكان ارجاع كل الى

كل باعتبار نوع الاستلزام بعد لا يخفى لكن لا يخفى عليك ان لا بعد في استلزام الكل الجزء على ما قرر الشارح فيتحد الكل بالجزء على الفرض فمدار جاع بعض دون بعض بعيدا ليس الامن محض التعصب او عدم التفطن لقوله ولو سلم فافهم (قوله في كونها سفها) قيل لاسفه اذا فرض ان الصادق قد اخبره بولادة ولده ونحن نقول موجب السفه استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب سواء تحقق وجوده بعد اولا والكلام عليه مكابرة لا يخفى (قوله تنبيه على الترادف) فيه ان القرآن خاص بالفرقان وكلام الله يعمه وسائر الكتب المنزلة فلا ترادف اللهم الا ان يقال ان القرآن النفسى عام ايضا لا ان دون ثبوت خراط القتاد (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يرد عليه ان المناسب اذا

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذى له كثيرة ازلية بحسب تعلقاته واعتراض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقين والكلام صفة شخصية يعتبر تكررها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى آخر ليس اولى من عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل) اعترض عليه بان فيه عزمًا على الطلب واما حقيقته فلا شك فى كونها سفها لا يقال يازم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لاننا نقول فرق بين الامر الصريح والضمنى والسفه هو الامر الصريح للمدوم (قوله اثلا يسبق الى الفهم آه) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خير بان المتحرك) يعنى ان قواهم بخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والاصح اتصاف البارئ تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ)

أن يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال ما ل كلام الشارح انه لو كان بمعنى الا يجادلزوم ان لا يتنزه الله تعالى عن حمل الاعراض عليه كما لا يتنزه عن حمل

صفاته لكن التالي باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف او لا فظهر منه ان حل المشتقات بمعنى قيام التأخذ فافهم (قوله يرد عليه ان هذا

جواب آخر) يعني ان المشهور انهم يجيبون هنا بطريقتين واختيار المص انما هو الاول وظاهر كلام الشارح يشير الى الثاني فمن اول وادعى خفاءه على المعارض فقد غفل عن ذكره الدال والمدلول في الجواب الاول على انه لو اعتبر التأويل لا تحدد الطريقان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقولا لا مشتركا) التزم بعضهم انه منقول عرفي وعده احتمال الاشتراك وهما لكن المشهور ان المنقول باعتبار الهجر يمتاز عن الحقيقة والمجاز فما حققه رح هو الجواب الصواب ان قيل لا جواب فيما حققه عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما أفاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسما لذلك الشخص) قد نختار هذا

يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكلم) وقال بعضهم خص به لما سمع من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو اعتبار دلالة) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق بين قيام

الشق ونعم لزوم المثلية لجواز ان يكون قرائتنا اظهار الايجاد افساد في حدوث « ماع » الظهور والله هو التحقيق في هذا المقام وان ذكر في الجواب غير هذا (قوله فصيح نفيه عنه) قيل

ان أريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطالان لكنه لا يلتزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن ويسمى به العام الموجود في اى موضع كان فافهم (قوملع ولمع الخ) قيل المراد عدم ترتب الاجزاء في الوجود لاسلب الهيئة التأليفية فلا اشكال ولا يذهب عليك انه اذا تلفظ ثلاثة نفر مثالا

حروف لمع كل منهم
واحدا منها دفعة واحدة
بحيث يسمع منهم الحروف
بلا ترتب فلا شبهة في انه
ح يلزم انتفاء الهيئة
التأليفية في الوجود
ويحتمل اللفظ لمعنى كل
من لمع ولمع والخاص
ان الوجود الدفعى ينافى
الترتيب الوضعى الا فى
النقوش المكتوبة
او المتخيلة والكلام ليس
فيهما (قوله ولظهور
بطالانه) مرجع الضمير
القيام بالغير (قوله يرد
عليه ان لزوم الخ) وجوابه
ان المراد الجواز الوقوعى
اى لوقع تلك الاطلاقات
من اهل اللغة (قوله وقد
اشرنا الى ماله وعليه)
اى فيما سبق من بحث

لمع ولمع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء (قوله ويفسر
باخراج المعلوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة هي مبدأ
الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد
مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه
يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد عما سيجى
اتحاد الدليان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم بغيره
ولظهور بطالانه لم يمتنع ضله (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على
عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه
(قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع
مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين
وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكون المتصف
به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق
ذات الشئ على وجوده فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى
(قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ماعدا الدليل الثانى
او بنى الامر على التليب (قوله ولا دلائل على كونه صفة اخرى)
ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل
وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمنفعول وان لم يوجد بعد
وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود
فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

عدم زيادة الصفات فليست فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل
عابه تجويزه سد باب اثبات الصانع لكنه وهم اذا السد فى تجويز كفاية تلك الذات
فى الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس بذلك (قولنا كأنه اراد ماعدا الخ)
قد يقال كل من الوجوه ليس بمثبت لازلية الصفة الوجودية غايته ان الوجه الثانى

يثبت الازلية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلاوجه للاخراج عن الارادة وانت خبير بان الوجوه سبقت لاثبات الازلية لكن دلالة الثلاثة عليها متفرعة على وجودية الموصوف

لا الثاني (قوله فكيف لا يكون صفة اخرى) قيل المعنى الذى هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذات فلا يكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته فى الازل بانه الخالق ينافى هذا فلا يحصى عن ارتكاب مبدأ آخر وادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميته تحكم لا يخفى ولعل هذا هو الذى شجعه على الانكار بالنفى فافهم (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو الایجاد والاخراج وسيجى انه لا يتحقق بدون المكون ولا يذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصلة منه ولو سلم فبقيد القوة (قوله

فكيف لا يكون صفة اخرى) قوله والمكون حادث بمحدث (التعلق) او يكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله وما يقال) اى فى جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقديتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان التردد قبيح اذا تعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا لدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تمة الجواب وحل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يمكن اضافة كالضرب والالما كان غير الامتناع انفكاكه ح عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكنون موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثه مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قول كالضرب تنظيرا لاثمينا لا وقد عرفت آتفا

الزاميا) فلا يجب التحقيق فى جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل «جواب» الخ) هذا هو التحقيق اذا الفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال فى نفس الصفة فافهم

(قوله جواب التسليم الاول بل الثاني) جواب الاول هو ان امتناع الانفكاك من جانب لا يوجب العينية وجواب الثاني ان الصفة التي بينها وبين موصوفها جواز الانفكاك

ولو من جانب غير لا غير (قوله اما لغوي) لا وجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قديقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمال وكون الاختيار في المخلوق دون الخالق ينافيه بالجملة بعد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لا وجه لاعتباره في الوسط دون الواجب فافهم (قوله قائل به) لانهم باثروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابي الذهن عن الجواز رأسا لما باثروها (قوله كون المفروق مبصرا) قديقال يقتضي كونه شيئا ما هناك مبصرا هو اما نفس الموصوف او بعض الاوصاف وبهذا يتم الاستدلال واما ما

جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر (قوله مدعيا عن الصانع) اذا احتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد (قوله اقدم منه) اقدم اما لغوي فالمعنى اقدم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحيا بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلما نسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس يحل النزاع اذا خصم قائل به (قوله ضرورة انان فرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لان الفرق بالبصر بين الاعى والاقطع والتحقيق ان الفرق يدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقص بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعيا قلت يجوز ان تشترط بشيء من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا او علمت بالامكان لصحة رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

قليل من انه ليس باستدلال بل تنبيه فمعجز محض فافهم (قوله يرد عليه التحيز) قديقال المراد من الرابع المسلوب هو المتوهم عليه فمال هذا الاعتراض الى ما سيورده الشارح رح من النظر

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الوجود (قوله لان التأثير) لا يقال سيجي ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القبول والتأثير امرا واحدا لاننا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة عدمية لا تقبل الاثرية فرفوع بان المراد من التأثير كون الشئ مدار الآخرة (قوله جواب لقوله) وتوضيح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه اتصاف الشئ

بصحة الرؤية ولا شك انه وجودي واحد مشترك فيكونه وجودا يندفع الاول والثالث وبالوحدة والاشتراك يسقط الآخران الثاني بالاول والرابع بالثاني (قوله وهو لا يدفع) ساقط كما عرفت (قوله الطريق المذكور) يعني الوجه الاول (قوله ويستلزم استدراك) وهذا وما بعده من اللوازم مبني على كون هذا الكلام عدولا عن الطريق المذكور لكنك قد عرفت ما فيه (قوله يكفي ان يقال) هذه الكفاية لا يضر تقرير الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة (قوله رد بان مفهوم

وفيه نظر) (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله يتوقف امتناعها) اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الخ) جواب لقوله الواحد النوعي قد يعمل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيد الاندرك منه الاهوية ما وهي امر مشترك بين الواجب والممكن (قوله انما تدرك منه هوية ما) رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصيته الموجد فله تلك الخصوصية لهامدخل في متعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالمكن ممكن) يرد عليه انه

الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقها بشئ المتصف بها «يصح» وحاصله تعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الموجود لا باعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لا ينكر اشتراك الكون في الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان يفهم الكلام (قوله منقوض بصحة الموسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته

لاستلزامه المحال وهو صحة ملموسية الباري تعالى عن ذلك (قوله يصح ان يقال) قيل عليه صحة ذلك لغة متنوعة والمقصود التمسك بالظواهر وانت خير بانه كلام على السند

اذالظاهر ان قوله لم يرد الخ منع لكلية المقدمة القائلة والتعلق بالممكن ممكن اللهم الا ان يبين المساواة او يدعى كونه معارضة لدليل تلك المقدمة (قوله ان مخاطبه) المنصوب راجع الى من وفاعل الفعل الطالب فافهم (قوله هو العلم بهويته الخاصة) قيل في الجواب ان اريد بالعلم بها انكشافها انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر فلا بد من تصويره وانت خير بان المراد الانكشاف التام بالعقل لا بالبصر والرؤية هو الثاني لا الاول (قوله والمخاطب لا يقتضى) اى لا يتوقف الاعلى العلم بالمخاطب بوجه فان من مخاطبنا من وراء الجدار فكيفه العلم بنا بوجه فافهم (قوله للمتزلة ان يقولوا) ايس لهم هذا لان ما نقول به من الانكشاف التام وان صح حصوله لا بالبصر اذ يجوز

يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدام العلة والعلة قديم تنع عدمه والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بأن النظر الموصول بألى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن مخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقب ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والمخاطب لا يقتضى الا العلم بوجه ما يمكن مخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجالة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى المعدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم بجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل اوسئل عنها)

رؤية اعمى الصين بقية اندلس الا انا ذهبننا الى صحة حصوله به ايضا وهم لا يقولون به فافهم (قوله لاشتماله على معدن كل نقص) قيل المدح بجهة لا ينافي الذم بأخرى ولا يذهب

عليك ان جهة المدح قد تخرج عن شأنها بالمقارنة ببعض النقائص والانكار مكابرة (قوله ولو في حال المباشرة) قيل عليه عدم العلم في تلك الحال لا ينافي الشعور فان الانسان اذا زاول عملا قد لا يتثبت ذلك في ضميره لقلة التفات وانت خبير بأنه يريد انه لا يقدر على التفصيل ولو توجه الية بالتفات كثير فاندفع الاشكال فاياك والضلال (قوله بمعنى المفعول) فيكون ما تعملون في الآية الكريمة بمعنى المعمول هو الحاصل في المفعول به وحاصله ارادة الحاصل بالمصدر (قوله ثم يحمل الاضافة) اعتبار هذا الحمل ولو في مآل الآية لا بد من ذلك اذ المدعى انه تعالى خالق لجميع الافعال العبادية (قوله يع) هذا العموم صرح به الشارح رح ايضا في ما الموصولة فافهم (قوله خلاف الظاهر) اذا لم يرد الاختصاص (قوله اشارة الى خطاب التكوين) وانما

ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم (قوله اي علمكم) على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذه المصدرية بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بموادة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واماما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خالق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والماترلة لا يتبتون ذلك) ويعنون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به امر اختياري البتة (قوله المدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اي قوله تعالى كمن فان الله اجري عادته فيما اراد شيئا على ان يقول له كمن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل الخ) يؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقيف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا ستر في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته

ولامن سائر الحثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا
الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق
في الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قال المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيار الاجر واضطرارا
فلانقضى ولا مغلووية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من
القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع
هذا المراد نوع نقص ومغلووية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة
وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه
امر قد يجمع تعلق الارادة وقد لا يجمعه نعم تخلف المراد عن
تعلق الارادة نقض عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد
افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى
فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير
لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب
واضطرار او هو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف
وهو مذهب الفلاسفة والروى عن امام الحرمين او بجمع
القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وعلى
ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة
او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب
الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع
افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة
لا يجرى الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكور (قوله لما صح
تكليفه) لبطلان تكليف الجاد بالضرورة واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب ففيه نظر مرذوكره وقدير دايعا على الجبرية
بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز ان يكون
داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تميم علم الله تعالى و ارادته)
هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا بيان بالنسبة الى الموجودات

لم يجزم الشارح به لاحتمال
ترادفه للقضية (قوله ولامن
سائر الحثيات) كحقيقة كونه
كفرا مثلا (قوله اختار
الشارح) وانت خير بأن
تعبير الشارح بالمقضى يشعر
عدم جواز الرضا من حيثية
كونه مقضيا والحق انه انما
لم يرد النهي عن رضا كسبه
وقضاء الله تعالى متفرع على
علمه التابع للمعلوم فافهم (قوله
وقد لا يجمعه) في ايمان المؤمن
بجامع وفي ايمان الكافر لا اذ
لا يخفى ان فيه ترك التعرض
مع انتفاء تعلق الارادة (قوله
واعلم ان المؤثر) حاصله ان فيه
سنة مذاهب (قوله مرذوكره)

وهو انهما تصرف له تع فيما هو خالص حقه وماله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل في السؤال) لا حاجة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعترض على المقصود الذي هو نفس التعميم وهذا كلام على ادلة الاختيار متفرع على التعميم فافهم فانه قد خفي على الناظرين

(قوله لان اثر الارادة حادث) يعني على ما هو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسببية والسببية فلا بعد في استلزام المسبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ سرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف بأصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار يصنع منه تعالى ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم) اذ تعلقه قديم (قوله فبني على ازلية) اذ لو حدثت لكان الفاعل متمكنا

فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والايتمتع لانها علة الوجود وعدم العلة علة عدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا) قد ينزع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل له في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تعرفت عن علمه تعالى بالاختيار من البعد للفعل فأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل البعد حركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجع فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فبني على ازلية تعلقها ايضا

من الترتيب حال صدور الفعل منه فان قيل ازلية تعلق العلم ينافي هذا التمكن « وقد يجاب » ثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازلية تعلق الارادة قلنا الكلام في ثبوت الوجوب من جهة تعلق الارادة وما قيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

على ازيلته كافي افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعاقب حادث الى

فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته ففيها تمكن من الترك حين ما صدرت فافهمه فانه نفيس قوله وقد يحجب (اي عن النقص بالارادة (قوله بالترك) اي بترك ايجاد حادث ما (قوله و ليس قبل تعلقها الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله يعني انه) اي ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اي قصد اكتساب الفعل (قوله يقتضي ان يوجد) اذ قصد استعمال المعلوم غير معقول (قوله ثم ان تقدم الشيء) فعلى هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصد الاستعمال بعد وجودها فاتحد ما اعتبره من القصدتين بلا محذور (قوله فمح لا شركة) اي لعدم الانفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الانفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح

وقد يحجب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الافعال) اي بالدوران والترتب المحض كالا حراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عند القدرة كما ينبغي لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كافي قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتيلا وذلك عند تحقق الموت (قوله و ايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلام المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بحمل الله تعالى و خلقه كذلك ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما شاء (قوله وهي علة للفعل) اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي له كيبس الملاقي له ولك ان تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها

(قوله من شأنها التأثير) اذ القدرة الحادثة من حيث هي قدرة لها قوة التأثير قطعا الا ان

استقلال القدرة القديمة يمنعه عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه) المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره

الى الفعل كان شرطه ايضا بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا استطاعه) اى مؤثرة في الكسب ووقوع الفعل بلا هذه خلاف ما يقضى به الضرورة فاندفع ما اورده (قوله ان لا قدرة قبل الفعل اصلا) ربما يقال المنفية هي المستجمعة للشرائط المعتبرة في الكسب لكن الاستدلال بعدم بقاء الاعراض لا يساويه كما لا يخفى (قوله وصفا اعتباريا) رد عليه بما ظاهره يشعر ان المركب من الوجودى وغيره لا يؤثر فى شئ لكونه عدميا فلا يجوز كون ذلك الوصف جزءا من القدرة فيعود الى استكمال الشرائط لكن لا يذهب عليك ان التأثير هنا انما هو فى الكسب وهو

توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكسب القبيح وهو لا ينافى الذم فى فعل المنهيات لوجه آخر وهو عرق القدرة اليد على ما سيجى (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والافلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلانقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة) حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذا المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى الممتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل السابق كما ستعرف به (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبدير تقع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعنى الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدون سابقه وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) اى قيام الشئ وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والافليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ فى التحيز يجوز ان يكون تابعا بالآخر

اضافى واقتضاؤه وجود مؤثره ممنوع (قوله بها) اشارة « بخصوصية » الى التأثير الاجسادى وقوله او معها الى التأثير الكسبى (قوله لا اشكال اصلا) اى

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه) يعني ان
 للكلم وصف اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة
 ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجال
 والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا
 ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله
 ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الحمل لاصحة التفسير هذا والا قرب
 ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف
 المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه واوضح الامر تسويع
 في عدم سلامة الاسباب وصفه (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة)
 والسرف فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة
 الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد
 الا الى القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير
 المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يتنع في نفسه وما يمكن
 في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعذمه
 علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفها اتفاقا
 والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة
 تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل بتكليف ما لا يطاق
 واقع عند الاشعري ومن لا يقول بدلا يمدها من المراتب نظرا
 الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة
 الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون
 مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل
 تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما
 ليس في الوسع) اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
 في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذهما
 على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابالهب
 كلم بالايمن وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع
 ما علم نحيته به ومن جلته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
 في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
 قطعاً فحق التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز

في اجرائه على مذهب
 الشيخ اذ القدرة الحادثة
 المقارنة هي ما جئت
 الشرائط بحيث لم يبق
 هناك مانع سوى
 القدرة القديمة وغير
 المقارنة غيرها وبالجملة
 لا يجب حينئذ تعميم
 الاثر فافهم (قوله
 بخصوصية ذاتية) دفع
 لما يقال من انه ليس
 جعل احدهما صفة
 الآخر اولى من عكسه
 (قوله بحيث الخ)
 وهو الهيئة الحاصلة
 المكلف عند سلامة اسبابه
 واطلاق المصادر على
 الهيئات التابعة لها
 مسامحة شائعة (قوله
 مناط خالق) وحاصله
 لانفكاك بين السلامة
 والقدرة عند المباشرة
 فوضعت موضعها (قوله
 ومن لا يقول به) اي
 بتكليف ما لا يطاق (قوله
 لا يعلها) اي الثالثة
 (قوله على الاطلاق)
 فيكون

ماليس في الوسع اعم من
 الممتنع والممكن الغير الممكن
 من العبد عادة وكون النزاع
 في جوازه لا يستلزمه في كل
 من قسميه اذا العموم لا يستلزم
 انشمول (قوله وفيه بحث)
 لا يخفى عليك ان مال السؤال
 انه تكليف بجمع التقيضين
 وهو التصديق والتكذيب
 وحاصل البحث دفع لقوله
 واذعان ما وجد من نفسه
 خلافه مستحيل الخ وهو
 لا يضمن ولا يغنى من جوع
 والحق في الجواب منع
 تكليفه بالجمع بينهما لجواز
 ان يكون الاخبار بالخطم
 على الكفر مبنيا على ثبوت
 اختيار الكفر على الايمان
 الاجمالى في علم الله فافهم
 (قوله مع اننا علم) جواب
 عما يقال ان الدليل لا يدل على
 ان لا صنع للعبد في المتولد
 فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز
 الخ) وتلخيصه هو ان
 المقضى موته في وقت معين
 بسبب معين واو لم يقدر
 كذلك لجاز ان يغير السبب
 او الوقت في التقدير (قوله
 قلت) لا يخفى ان مضمونه

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد
 من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى
 والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه
 لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو
 ممنوع واما قبل وصول الخصوص فالواجب هو الاذعان الاجالى
 اذا الايمان هو التصديق اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما لم
 تفصيلا والاستحالة في الاذعان الاجالى وقد يجاب ايضا بانه
 يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى
 بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره
 انه لو كان جائزا الخ) لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجوز تكليف
 امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بأنهم لا يؤمنون مع
 انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة اكتساب ماليس قائما
 بحمل القدرة) مع اننا علم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
 بالنسبة الى المتولدات فيناحيا لنا بالنسبة الى المتولدات
 في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يمكن
 العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة
 السبب ثم بعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما
 ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجب
 ويفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدراوته) ولو
 لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير
 قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه
 الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
 اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون
 بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
 زمان يبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق
 ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان
 لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد
 (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)
 ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله

تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) يرد عاينه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتمدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفقي عمر الثاني (قوله لا كما زعم الكمي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته بأجل القتل (قوله فيأكله) اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الحيوان فانتمتع به بالتغذي او بغيره فعلى هذا يكون الموارى رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافق قوله تعالى * وعمارزقناهم بنفقون * وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله يملأوا كاهل المالك) المراد بالملوك المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاخلع معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجي فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خرم المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع له (قوله ان لا يكون مايا كاهل الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * يقتضى ان يكون كل دابة رزوقا (قوله ان من اكل الحرام الخ) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثير من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض عن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذا لا معنى لتعلق ذلك الخ) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال بالهداية (قوله ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى * واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى * ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه فارتدوا اذلا دلالة في اول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وايضا الناس

الدوق السليم لجواز العطف على الجزائية لنكتة هي ارادة ان سبق القضاء جمل التأخر عن الاجل كالقدم المستحيل عند مجيئه فافهم فانه لطيف (قوله بتمدد الاجل الخ) قد يقال عمره ايسر الاسبعون غايته ان العلم الازلي تعلق بفعله فيما لا يزال فقدر الاجل بحسبه فلا تعدد (قوله بصدده) اي بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله مع حرمتها) اشارة الى كونهما رزقا عندهم عند ارتفاع الحرمة عنهما فافهم (قوله فيأكل كل حلالا ولا حراما) قد يقال لم يقدر له قابلية الرزوقية فلا بأس بمنع الرزق عنه واما الممر المقدر له تلك القابلية فمنع الرزق عنه لا يائق بالكريم (قوله فوات مقابلة) اذ خاق الاهتداء وو جدان العبد ضالا او تسميته بجوز لاجتماع الاول منها مع الاخيرين (قوله ويحتمل

ان يراد (فحينئذ يكون
بمعنى خلق الاهتداء
(قوله مختلف في الهداية)
بعضهم مهدي وبعضهم
لا (قوله الا بالحصول)
اي بحصول الاهتداء
لابيان طريقه (قوله
نعم التمكن عام) اي
الاستعداد موجود
في كل شخص وتخصيص
البعض بالمدح به يدل
على ان المراد بالهداية
في قولهم فلان مهدي نفسها
لا استعدادها لكن هذا
جواب آخر لما يقال غير
مناف لما ذكر من البحث
في جوابه السابق فافهم
(قوله ينافي التفسير
بالخلق) ولهذا قيل معناه
ثبتنا على الهداية الحاصلة
فافهم (قوله وان اعتبر
جانب علم الله الخ) ان اجيب
بأن من مات طفلا لم يمت
الا في زمان الموت فالموت
اصلح له فيه لان الله

مختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فرات
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير
لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا
بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها
فدفعه بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل
وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل
بالقديم واسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام لكل
فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله
ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى . اهدنا
الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم الحصول المطلوب
ويرد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم
ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص المقابلة وحل
بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم
بالنقض والتنبية على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على
بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد
المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات
الشارع والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا
منافاة (قوله والاما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم
خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض
فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
للتعظيم المقيم فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا
وان اعتبر جانب علم الله على مامر في صدر الكتاب
فالا مرط (قوله ولما كان لهمنة الخ) فانهم قالوا ترك
الاصح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم الخلل
ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا
ولامنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى
لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقتة
شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقتة لانا نقول

تعالى يعلم انه لو كبر اضل لورد عليه الكافر الذي مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ فكان قول الشارح ولما كان منة قولا سيدا فافهم (قوله على ان عدم المغفرة اصلح) حتى يكون هذا الكلام

دليلا على تجوزهم ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة والتفصيل في هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشري لا خروج لمغفرة الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولا دلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لامنها ولو سلم انه ناش منها فعنى كلامه انتقال وصف الاصلحية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام الملح محالا آخر فليس فيه تجوز ترك الاصلح ولو سلم ان ليس معنى كلامه هذا الانتقال على ذلك التقدير فتجوز ترك التعذيب الثابت على وصف الاصلحية على تقدير المغفرة المستحيلة لا ينافي استحالاته ولو سلم المنافاة فهو مذهب

لامنة في شفقتة الجلية بل في افعاله الاخبارية المنبثثة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون) حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب احدا بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه بخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى . وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم . اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم التجوز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي وجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطاهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله فلزوم الملح يجرى الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

بعضهم والكلام مع الجمهور لا مهم (قوله فتجب عليه) اى عقلا (قوله في الخصوصيات) اى لا يجب في رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين) وهما استحقاق تاركه الذم ولزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان في كلامهم

ما يدل على تشبههم هنا
بذيل الفلاسفة فاذكرته
من المعنى المفاير للوجوبين
فليس بمرتضاهم (قوله
قال بعض المعتزلة) الظاهر
ان الترك في قولهم ايضا
صحيح بالنظر الى ذاته
فرجمه الى قول الفلاسفة
كما سبق فافهم (قوله
وقوله تعالى ويوم القيمة)
لاوجه لتغيير عبارة
الآية الكريمة لعله سهو
منه (قوله دليل على ان
العرض قبل الخ) فيه
ان العاطفة لا تدل على
الترتب اللهم ان يقال المراد
الاستدلال بالفحوى (قوله
نوع من الحياة) ويجوز
ذلك في الاجزاء المتفرقة
المجتمعة عندنا لعدم
اشتراطنا البنية لها فتعريفها
بأنها قوة تتبع اعتدال
النوع على ما في المواقف انما
هو بالنظر الى الحياة المعلومة
الوقوع فافهم (قوله وقت
الحدوث مشخص خارجي)
اذ يلزم تبديل الاشخاص

انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فاننا نعلم
قطعا ان جبل احد لم ينقلب الا نذهبوا وان جاز انقلابه وأجيب
بأن الوجوب ح مجرد تسمية والمجب انهم لا يجعلون ما خبره
الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة
(قوله استحقاق تاركه الدم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق
بالشرع فالوجوب شرعي ولا فمقلي وقال بعض المعتزلة
بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل
فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه المالك
على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى
(قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان
لان النقل الوارد في الممنوعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل
على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى دلالاته
على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه
(قوله النار يعرضون عليها) اي عرضهم على النار احراقهم
من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله
تعالى ويوم القيمة يعرضون * دليل على العرض قبل ذلك اليوم
(قوله اغرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء
للتعقيب من غير تراخ (قوله جاد لا حيوة له الخ) جوز بعضهم
تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب الماء كقول
بخاق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدورة
في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلاذذ بلا شعور منا
(قوله لا دليل لهم يعتدبه) قالوا ان اعيد الوقت الاول
ايضا فهو مبدأ لامعاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة الموارض وأجيب اولابان اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في الوجود ولا نم ان الوقت منها والا يلزم تبديل
الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان
وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول هذا مع انه
كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور
هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا

بحسب تبدله (قوله وثانيا) جواب باختيار الشق الثاني كما ان المختار في الاول الاول

هذا خلف لان التوسط يقتضى الاثنية (قوله وقد يجاب) حاصله منع التخلل بين الشئ ونفسه بتحصيل الاثنية (قوله وايضا لو تم) نقض اجالى لاستدلالهم بتخلل العدم فافهم (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وقد يجاب (قوله ثم لا يخفى) جواب عن النقض بالفرق بين المقامين (قوله فلا تخلل فى الشخص الباقي) فيه ان العدم لا يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الاعادة ففي الشخص الباقي جزء الزمان الواقع فى الخلال قد قطع اتصال سابقة بلا حقه واعتبار الاتصال بالواسطة فى الباقي لا يفيد اذ القاطع فى المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالوجود المقتطوع استمراره بالعدم فافهم (قوله ليحصل الجسم) يعنى ان الحكمة فى خلقها هو هذا

وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرصاره والوايد الممدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتمايزين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص مازمانا والاتخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذا اختلف فى غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال الوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى * كل شئ هالك الا وجهه * واجيب بأن هالك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك لكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل لاصلية) فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع لا الجواز (قوله وان الجهنمى ضره مثل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا فى الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول

(قوله للروح المتعلق به) قد يقال الكلام فى جملة متعلقة بما لم يوص به لاجل

فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى * كما نصبت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * يدل على تغاير الجلدين
مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت
خير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله
ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يحمل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض
والا صح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله
وريح طيب من المسك الخ) ويجوز ان يكون له طعم لذيق
فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله
من شرب منه فلا يظم ابدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له
عدم دخول النار او لا يعذب بالظم من شربه وان دخل النار
(قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث
الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى من ان
الصحابه قالو يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه
السلام على الصراط فان تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بأن
يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور (قوله واسكانهم الجنة) والقول بأن تلك الجنة
كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى * قلنا اهبطوا منها جميعا *
اذا الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه
يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل
(قوله نجعلها لالذين) اى نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان
يحمل لالذين مفعولا ثانيا لنجمل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم
لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه
من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على
التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله اكلها دائما) الا كل
بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام

التعذيب فافهم (قوله
فتأمل) اشارة الى ان
اتحاد اجزاء الجلدين ليس
بلازم للاعادة اذ يجوز
ان يخلق الجلد لامن الاجزاء
الاصلية للبدن فافهم (قوله
والحوض في الموقف)
قد يقال يجوز ان يخرج
الله من الجنة للانتفاع
يومئذ ثم يدخله (قوله
قلت يمكن الخ) وحاصله
ان الجمل بمعنى التيسير
الذى ذكر يتبادر منه
التمكن من التمكن لا التمكن
بالفعل والتمكن لازم
الوجود فلا يتأخر عنه
فلا فرق بينه وبين ما سبق
من معنى الجمل في الدلالة
على انها سوف توجد
(قوله واما الحمل على
التمكن بالفعل الخ)

اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق لا الموجود في وقت
التزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شئ وهو بكل شئ
عليم * (قوله وانما المراد الدوام بانه الخ) يعني ان المراد هو
الدوام التجرد في العرف فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف
وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا (قوله بل يكفي
الخروج عن الانتفاع به) اي المقصود منه فلا يرد عليه ان مالا
يفنى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع (قوله
الشرك بالله) ان اريد مطلق الكفر بالسحر مندرج فيه لانه
كفر بالاتفاق والافسائر انواع الكفر يبقى خارجة (قوله
انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى . ان
تجنبوا كبراء ما تسهون عنه فكفر عنكم سيئاتكم * والتوجيه
ما سيجي من ان المراد بالكبراء جزئيات الكفر (قوله بطريق
الاستحلال) اي على وجه يفهم منه عدة حلالا فان الكيرة على
هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي (قوله لما اجمع
عليه السلف لا يقال لاجاع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق
كفر مضمرو قيل المراد هو الاجاع المتقدم عليه وهو غلط
والا لما خالفه الحسن) (قوله والحديث وارد على سبيل التخليط)
لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد
بالايان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومباغة
وفيد دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمنين (قوله على
رغم انف ابى ذر) رغم الانف واصله الا الرغام بالفتح وهو
التراب وفيد مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم انفه اي على خلاف
مراده لا بل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف
اي قلت هذا على رغم انفه (قوله ومن لم يحكم بما
انزل الله) وجه الاستدلال ان كل من عامة يتناول الفاسق
والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع في كفر
من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما هنا الجنس فيعم النفي
ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى (قوله

جواب عما يقال من انه لم
لم يحكم عليه حتى لا تفيد الآية
مدعاهم لعدم لزومه الوجود
فافهم (قوله اذ المراد بالشئ
هو الموجود الخ) يعني لو تم
هذا الدليل لدل على عدم
خلقها يوم القيمة ايضا لكنه
قد يقال المراد كل شئ في الدنيا
فافهم (قوله فلا ينقطع
النوع اصلا) في الاعتبار
الاول انقطاع ما بين المثليين
(قوله اي المقصود منه) وهو
ترتب الآثار المطلوبة منه
عليه (قوله فسائر انواع
الكفر) كالانكار بالحشر
وعذاب القبر وغيره (قوله
النفاق كفر مضمرو) فلا
مخالفة من هذه الجهة لكن
فيه ان له مخالفة من جهة
اخرى وهو القول بكفر
اهل الكبراء فافهم
قوله وارد في التخليط

من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير
 الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي
 للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا
 (قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول
 على الترك مستحلا وعلى كفر ان النعمة (قوله ان العذاب على
 من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه
 يحصره على المسند اعنى الكون على المكذب على ما تقرر
 والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب
 وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) اى ان
 يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لانه كفار العرب كانوا
 مشركين (قوله وبعضهم الى انه تمتع عقلا) اى ذهب به بعض
 المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة
 فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالايجاب الحكمة تعذيبه وهو
 قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول
 بالقبح العقلي فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح
 الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها
 الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان
 يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة
 بوجه آخر غير تعذيب المسمى مثل اثابة المحسن دونه ثم نهاية
 الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه الا بد
 دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان
 الضمير الآيات والاحداث فيعترض بانه لا يصح التخصيص
 بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
 الآية اذا المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق
 بالمشية يفيد البهضية وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق
 فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان معرفة الصغائر
 عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه
 الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولانسلم عموم مغفرة
 الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت بل يغفرها

ذكر ذلك في شرح جامع
 البخارى للكرمانى رح
 (قوله والجواب ان الحكم
 الخ) محمول هذين
 الجوابين تخصيص كلمة من
 بالكفار او ببعضه فافهم
 (قوله محمول على الترك)
 يعنى اما ان يأول الترك
 او الكفر (قوله نظائره)
 من المذكور في الشرح
 وغيره (قوله اى ان يكفر)
 يعنى هو من قيل ذكر
 الخاص وارادة العام لنكتة
 (قوله لمنافاتها الحكمة)
 اى لا يقيمه عقلا فتأمل
 (قوله مثل اثابة المحسن
 دونه) قيل عليه العفو
 عن الكفر في الجملة خروج
 عن الحكمة لكن لا خفا في ان
 تعذيب صاحب الكبيرة ثم
 الاثابة على ايمانه وعدم
 تعذيب الكافر مع عدم
 اثابته ابدأ ليس بتسوية

مخلة للحكمة كما لا يخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاثابة (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولا يخفى انه خلاف المتبادر على انه لا يندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجزاء على الظ وان يجيبوا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفو هو عفو حال الانصاف به وهو لا يقع اصلا بخلاف الكبيرة اذ التوبة عنه لا تجعل صاحبه غير مذنب بل كغيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول

من واجبات التوبة فافهم (قوله انما استطرد) يعنى ان ذكره على سبيل النبع اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالا على نفيه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيده به وان كان المدعى الذى يحصل به المرد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساءة الدليل له على ما قرره رح (قوله فلائبات الجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب عليها والثانى وقوع ذلك العقاب كما نبهت عليه وادلة

ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا رد التمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يخزو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجاع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلائبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله اوجب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذا اراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجاع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقيد بالدليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصفائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لا يقال من تكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص

الشارح انما ثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون استحباب الصغيرة باجمهم ممن يتداركه المشية وان لا يكون والاحصاء ايضا لا ينافى عفو الكل كالا ينافى عفو البعض فتحصول الدليلين بخبر جواز العقاب والخصم لا ينكره هذا هو تحقيق الحق فى هذا النقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله المراد بالكبائر) تعليل للتقيد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكبائر ومغفرة ما دونها مقيد بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

(قوله بلا دليل) اذا الاجماع من الفريقين على عدم تعين المغفرة في حق الصغائر (قوله لان جزاء الادنى) فيه ان انسداد باب الخلاص عن صاحب الادنى وانفتاحه لصاحب الاعلى لا يمنع عن بعد (قوله اول عدم الدخول) فيه تجويز انها اغلظ واشد من الكبيرة كما لا يخفى (قوله لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبار) ربما يقال اقتضاء المقام توسمهم بما يخصهم على ان ما ذكره الشارح يدل على ثبوتها في حق اهل الكبار (قوله فلمعها تقبل بطريق آخر) كما ان يشفع شافع من عند نفسه (قوله نعم او قيل) حاصله ان ما نحن فيه بصده ليس كالمثال المذكور فافهم (قوله والى صغيرة المجتنب غير مفيد) اذ يجوز ان يكون العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب قيل قد جرى الشارح ههنا على ما هو المشهور من عدم قواهم باستحقاق العقاب بارتكاب

عليه في التلويح فيحرم اهل الكبار بالطريق الاولى لانا نقول لانهم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فعل المراد حرمان الشفعية او حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول في النار او في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله والمؤمنين والمؤمنات) اي لذنوبهم وهي تتم الكبار (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبار (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية في اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة الشافع لم تقبل منها فلمعها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعتراض عليه بان النفس زكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايها ويمكن ان يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة انفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم او قيل الضمير للنكرة ووقوعها في سياق النفي كوقوعها في فاعل ايضا لم يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلامنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه بط بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن الدار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

الصغيرة أصلا لكن لا يخفى عليك ان تخصيص التائب ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة بالذكر لا وجه له والحق ان مراد الشارح تزييف قولهم ببيان فساد اطلاقهم العفو على ترك

تعذيب التائب وصاحب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا ابطال قولهم رأسا (قوله

يبطل مذهب الاعتزال)

وهو ان اهل الكبيرة الغير

التائب من المؤمنين مخلد

في النار ولو عمل الصالحات

(قوله وهذا الدليل الزامى)

بناء على انهم يوجبون العدل

(قوله لكنه غير مفيد)

اذ يكفيهم الدوام فافهم

(قوله لتقوية العمل) فيه

ان التقوية باللام فيما فعله

ناصب وهذا ليس كذلك

فافهم وقيل عاينه انما ذكره

مثالا لاستشهادا على ان

الظاهر ان اللام صلة

وانت خير بأنه ليس بشئ

اذ لا شك في اولوية ذكر

امثال المستشهد به على ان

الظ هو الاستشهاد اذ المقام

مقامه وكون اللام صلة في

الظ مع احتمال التقوية

لا ينافي ايضا تلك الاووية

(قوله يقينا خاليا) اذ لا شبهة

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعيين لكنه يتمير عند التأمل فافهم (قوله حد الجزم

واذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغالب الذي لا يخطر معه

يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء للكفر) اى على

الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت

بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجنائية وهذا الدليل

الزامى والاقتصر فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة

خالصة) قالوا لا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى

ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا

لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن

خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجاع بل هو من ضروريات الدين

بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن انما) الاولى

ان يمثل بقوله تعالى ما تؤمن لك واتبعك الارذلون * لاحتمال

ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعديدية (قوله ان يقع في القاب

نسبة الصدق) اى يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته

له من غير اذعان كالسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له

يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح

بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين

السوفسطائى ونحوه في النصور وان بطل بالضرورة او لا ينحصر

التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم

الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه

« بكرويدن » امر قطعى وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا

يكفى في باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم

والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم

يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصراتا وسلا بة الى بيان

الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم

الكافر) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه

الصورة في الظن وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعيين لكنه يتمير عند التأمل فافهم (قوله حد الجزم

واذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغالب الذي لا يخطر معه

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الانقياد لمقتضى الاعتقاد لا ادراك ان النسبة واقعة لكن فيه انهم اختلفوا في صحة ايمان المقلد مع ان له جز ما غايته انه يقبل الزوال فال التزام كفاية الظن في باب الايمان بعيد مهم جدا (قوله ذكر في شرح المقاصد الخ) محصولة ان بينهما تباها

ورد بمنع اشعار العبارةين بما ذكر ولا يخفى عليك ان كلامه رح مبني على الظ (قوله لا يحتمل السقوط) قديقال هذا خلاف المشهور من استلزام انتفاء الجزء لا انتفاء الكل ويمكن ان يقال هذا في المحتملات وما نحن بصده فمن الاعتبار الشرعية (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون) يعني ان هذا الجواب لا يساعد مذهب الاشاعرة فاللام للعهد (قوله واما حال الحضور) اي حال ملاحظة العقل للتصديق قديذهل عن حصوله وقد لا بناء على ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم (قوله مع انه جزء منه فهم الايمان) فلول هذا الجمل لما وجد مؤمن اصلا اذ لو سلم دوام التصديق القلبي في جميع آتات العمر بحسب ملاحظته دائما فلانم ذلك

وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) اي في حال النوم والنفلة انما هو عن حصوله فلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قديذهل فيه او قد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذلك يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لا جراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وعلى غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنافانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة الخ) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبال اتفاق لان الايمان في اللفظة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايان خطا باعلا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بل ادليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لانزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شقت قلبه)

في الاقرار فافهم (قوله لدلائلها على ان محل) اي دلالة بحسب ظواهرها مع « يرد » انه لا دليل على العدول عنها (قوله ولانه خلاف) هذا دليل على ان لا ضرورة الى النقل ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من المنقولات الشرعية) لا تدافع

بينه وبين ما سبق اذا المراد منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى وما ذكر فيما سبق من عدم النقل انما هو بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه محتمل) اذ لم يذكر الايمان فيه صريحا حتى يحكم بانه يدل بظاهره على كون القلب محله (قوله انما يتم اذا ضم) قد يقال سياق الكلام في مثابة ذلك الضم فافهم (قوله فيرد عليه

النصوص) يعني بعد الضم المذكور وهذا لا ينافي ورودها قبله فافهم (قوله عند الكرامية) ذكرهم لكون السؤال المذكور من قبلهم (قوله في وضع الشرع واللغة) يعني انهم يدعون ان الشارع واهل اللسان اعتبره كذلك في وضع لا انه واجب بتصرف عقلي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) دلائل لبطلان المذكور (قوله في حق الاحكام) اي الاخرى المترتبة على الايمان (قوله من اضمرك الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقها يدل على ان الدال لا يكفي في ترتب حكم الايمان وهو النجاة عن الخلود في النار بل يجب فيه وجود المدلول

يرد عليه انه محتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في موضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمرك الانكار واطهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمرك الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دلائل الايمان فان امارات الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب والفرحان ومحورهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) لا يقال اعلمهم بمعملون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان

ايضا والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل في الفرض هنا (قوله كافية في صحة اطلاق) قيل فساد غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذ لا شك في ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بأنه مؤمن لا يجب عليه اعتبارا لتجوز في اطلاقه هذا او قصد معنى انه مقر بل قد يريد بمجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قليا

حقيقة وبالجملة لو لم يحجز ذلك لانتفى إطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبي إطلاقاً حقيقياً على أحد سوى عالم الغيب إذ لا مجال فيه لغير الحكم بالدليل يدل على ما قلنا قول الشارح رح ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً الخ إذا لاجراء ليس على الإقرار الخالي عن التصديق

لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وإيضاً لاجتماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لأعلى المص وموافقيه كما توهم قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى «تنزل الملائكة والروح» فتأويل جعله خارجاً لا اعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لا امتناع اشتراط الشيء

بنفسه) لأن جزء الشرط شرط أيضاً (قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصره عليه السلام كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الأوحدي (قوله ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد) لنكثره بحسب تكرار متعلقاته من حيث أنها يجب الإيمان بها وإن لم يتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن إمام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونها إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج والمالكية وعبد الجبار الهمداني أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائي وأكثر معتزلة بصرة فإن قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النافل مما يقع جزءاً من الإيمان لا بما شرع

القلبي لو علم ذلك يكفر قطماً فافهم أي ذلك الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجمل (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يرد هنا بناء على أن المص اعتبر أن الإيمان مجموع التصديق والإقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) بمعنى أن لا يكون عينا ولا جزءاً (قوله لأن جزء الشرط شرط) إذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وإن لم يتكرر بحسب ذاتها) أي وإن لم يتكرر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقات وتوضيحه هو أن التفصيل مجموع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد فيهما بحسب الذات لكن أجزاء مجموع تلك النسب التي هي متعلقات لأجزاء مجموع

تلك التصديقات متكررة متصفة بأنها يجب الإيمان بها فباتصافها بذلك العنوان «من» كان أجزاء التصديقات إيماناً متكرراً بخلاف الإيمان الإجمالي إذ لا أجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قد يقال يجوز أن يكون المراد أن التصديق اليومي مثلاً يتغير

باعتبار اضافة زمان آخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعني ان الشرع لم يعتبرها جزءاً يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هي بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

بعدم جزء في اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها قالوا يجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظ) قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظرى لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به في الاول هو الاتصاف بالايان غايته انه موقوف على النظر وفي الثانى هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبي بغة) الـظ ان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فلي هذا يكون تحصيله اختياراً من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحاله تحصيل الحاصل سواء كان

جزأ و كذا بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزءاً من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وايضا قد ينتقض بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شئ ؤبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجاعاً وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الفيلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا يكفى المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بغة يكون مكلنا بتحصيل ذلك اختياراً فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده قلت التصديق اليماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتأخرين

بالاختيار اولاً فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فما تقول فيمن اعتقد بغة اللهم الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزاني) اذ هو اعم مما

حصوله بالاختيار او لا والايمان
هو النوع الثاني (قوله وليس
بمختار عند الشارح) لانه جعل
التصديق الايمان فيما سبق
نفس التصديق الميزاني
(قوله وانما قلنا كذلك) يعني
تقديره المضاف وتقييده
المستثنى منه بكونه من
المؤمنين (قوله ليلائم كلمة من)
اذ هي بيان للبيت (قوله
اعترض عليه) محصولة
تجويز عموم المستثنى منه
لكن لا يخفى عليك ان وضع
المظهر موضع المضمهر هنا
يؤيد الاتحاد لانه يوجب
القطع (قوله من سعى في علم
الكلام) مع انه غير العلم
الشرعي في المفهوم واخص
منه (قوله عن الآخر) اي
عن موصوف الآخر فافهم
(قوله اي فيما ارسل)
اوله به لان الامر من مقولة
الانشاء (قوله والاولى)
وجه الاولوية عدم اشعار
التغاير بوجه من الوجوه
(قوله تحقق مداوله اي
المعتبر في الشرع) (قوله
معارضة في المقدمة) وهي
صغرى قياس الاتحاد القائلة
ان الاسلام عبارة عن
التصديق القلبي وتوضيحه

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده)
اي الاتحاد قوله تعالى * فوجدنا فيها غير بيت من المسلمين
* اي لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها
وليلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف
على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
النخلة وقد يستدل بقوله تعالى * ومن يدع غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه * والايمان يقبل من طاليه ويرد عليه
انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظ فيحتمل ان
يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى في غير العلم الشرعي
فقد سهى است تحكم بسهولة من سعى في علم الكلام (قوله
وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني المراد بالوحدة عدم
صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف
والتساوي ويثبت بكل منهما قوله فيما اخبر من او امره)
اي فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار
عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد
لاوهيته) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى الحق وذا
يستلزم التصديق بسائر احكامه فيبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو
في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى ان يقال قواهم
اسلاما لا يستلزم تحقق مداوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا
آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة
في المقدمة كما ان الاول معارضة في المط اعني الاتحاد وقد يقال
اذا شرط في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على
المشايع وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانكشاف

ان دايلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ لدلالته على انه

هو الاعمال فعلى هذا ان المذكور في الشرح داييل المقدمة المطوية لا المقدمة نفسها كما لا يخفى فان قلت فما الحاجة الى هذا التوجيه قلت لولم يجمل السؤال معارضة لكان جوابه كلاما على السند وهو ليس من دأب المناظرة (قوله عن توجيه الكلام الخ) اذ هو ليس باعتراض على المشايخ بل على من وحدهما مفهوما (قوله فلا يرد) وجه عدم الورود هو انه لما اريد بالسعادة في بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بها عند تحققه لا قبل والمشارك المقدر موته على الايمان لم يحصل له تلك عند الاشراك (قوله اي ترجع جانب الوقوع) يريد ان الحكمة وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله فلا توصله الى حد الوجوب (قوله يرد

من الطرفين والتصديق لا يسنلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجاع (قوله بناء على ان المبرة في الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة العتد بها من علم الله انه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي ترجع جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغنى عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يمتد بهدايته ولم ينتفع برحمته به وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الخسف والمسح وانت خير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي امر يظهر الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجاد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر

عليه (قيل عليه ان الحكمة بالضرورة يقتضى الارسال البتة وانت خير بان دعوى الضرورة في محل النزاع التزام للانحسام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق ابيان

نفعه عليه السلام من حيث رسالته
 (قوله والحق النخ) قيل الجواب
 ان المفهوم من الكتاب في
 حق آدم هو استماع الكلام
 المنظوم والمراد في غيره
 هو القاء المعنى الروح
 في اليقظة والاول من
 خصائص الانبياء دون الثاني
 لكن لا يخفى ان كلام
 جبرائيل عليه السلام مع
 صريم رض صريح في الكتاب
 وذكر ايضا ارسل الى
 ام موسى عليه السلام ملك
 على وجه النبوة فاخترهما
 شئت من الجوابين واعلم به
 (قوله بالفتح) اي بفتح
 الكاف (قوله لانتهاه
 علته) وهو عدم الرغبات في
 الاموال لقرب الساعة
 (قوله ماسوى الكذب
 النخ) فالكذب في غير
 التبليغ داخل فيه (قوله
 والكلام في الصدور) قيل
 جواز الصدور يستلزم جواز
 الظهور عادة ولا يخفى
 ان الاستلزام العادي لا يستلزم
 الايجاب العقلي

فهو قوله تعالى اسكن انت وزجرك الجنة * واما النهى فهو
 قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة * هذا الكذب ذكر في المواقف
 والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه في الجنة
 ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لا يكفي ان يكون حواء امة مسلمة
 له في الجنة (قوله لم يكن في زمنه نبى) فيكون الامر بلا واسطة
 فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام
 بلا واسطة بقوله تعالى ان اقدفيه في التابوت * وام عيسى
 عليه السلام كذلك بقوله تعالى وهزء اليك بجذع النخلة *
 والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل
 التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر)
 مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واطهار المعجزة على
 التعيين والاجال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل
 بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام ومبنى
 الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه
 ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى واطهار
 المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) ومارون من
 ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار
 ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
 فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت
 نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعتنا على انه
 محتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط
 نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشماله على جميع
 الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم
 الطمن (قوله واما عمدا فبالاجاع) اي الكذب عمدا فيما يتعلق
 بامر الشرائع بطا جاعا اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو مح
 وهكذا في السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما تعلق به
 واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله
 وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعنى به ماسوى الكذب
 التبليغ (قوله والعقل وهو مذهب المعتزلة) قالوا صدور الكبيرة

والكلام فيه على ان التأدية الى النفرة حال وقوع الظهور لاحال جوازه (قوله باعلام من الله) قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى عليك ان عدم وجوب العصمة

لا ينافي الاعلام بلا وجوب وما يقال من ان كثير امن الانبياء قتل ولم ينقل منهم اظهار الكفر فنيه ان المقتل لا يوجب الخوف عند الدعوة لجواز حصول استيلاء الكفار بعدها مع الامن عندها فافهم (قوله اي بطريق صرف النسبة) يعني ان المراد من الصرف عن الظاهر هو هذا لا مطلق الصرف والا لكان ذكر غيره من ترك الاولى والكون قيل البعثة لغوا لدخوله فيه فالصروف مصروف فافهم (قوله بحمل العام) يعني يجوز ان يراد بالصرف عن الظ ما عدت ترك الاولى والكون قبل البعثة (قوله فيه منع اي بحسب الظ فافهم) (قوله وفيه ما فيه) لجواز ان يراد خلاف التبادر (قوله فعطف التفاوت الخ) قيل المراد بالتعدد التكثر الى العدد وبانتفاوت الرجحان في البلاغة وغيرها لكن لا يخفى عليك ان ذكر

يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حقاء النفس في التهلكة وزيادته يفضي الى اخفاء الدعوة الكلية اذ اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة وايضا بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن عمرو و فرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله (قوله فصروف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل له (قوله ولا شك ان خيرية الامة) فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اخلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثناءه) اذا الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناول امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بأن امر الاعلى يتضمن الادنى بلامرية (قوله صح استثناءه منهم تغليا) فمحتمل ان يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا (قوله وهو

التفاوت يعني عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنيع عليه بانه بعيد من التفسير ولا شك في انه غنول او تزوير (قوله والاول انسب الخ) يعني ان المراد هنا وحدة الدال

في الاتصاف بأنه كلام الله
 لاوحدة المدلول بناء
 على ان التشبيه للتوضيح
 ولا فرق في وضوح وحدة
 مدلول هذا وذلك وعدمه
 لكن الاقرب ان يراد هنا
 وحده المدلول ايضا
 والتشبيه لما ذكرها
 في بحث الكلام (قوله وقيل
 سماها الخ) يعني اطلق الرؤيا
 على المعراج على زعمهم
 (قوله ومرة بروحه) وذكر
 ذلك في بعض التفاسير (قوله
 بل هي سنة الخ) قديزم
 الارهاص الى الكرامة
 الاستدراج الى الاهانة
 (قوله امتحانا الخ) فيكون
 معجزة معلومة له لكن المتبادر
 من الآية ان لا علم له (قوله
 من الظروف الزمانية الخ)
 يعني انها على الاكثر ظرف
 مضافة الى الجملة (قوله
 متعجبا لانكارا

واحد) اي متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت
 من حيث خصوصيات النظم المقروء فطف التفاوت على
 التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها
 كلام الله تعالى اي دال عليه بمعنى الوحدة ظ و لا اول
 انسب لقوله كان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر
 المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت
 بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة وغيرها (قوله
 واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا
 هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة
 وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي
 (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى ان يجاب بأن المعراج
 كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله
 عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق
 غرضه والايسمى اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب دعى
 لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
 وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحن
 والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة
 ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص
 والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول
 ارهاص لنبوة عيسى او معجزة لذكرا عاياهما السلام والثاني
 معجزة لاسماعيل عاياه السلام قلنا نحن لاندعى الا ظهور امر خارق
 عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا
 تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الآيات يدل
 على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن
 لذكرا عاياه السلام علم بذلك والامسأل بقوله اني لك هذا كذا
 في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست
 من محل النزاع والافال نزاع لفظي ولا يخفى فساد على ان سؤال
 ذكرها محتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل الخ)
 اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بالمزيدة من الظروف الزمانية

اللازم، الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما
 من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والافعال عامل
 معنى المفاجأة في تلك الكلمتين (قوله فقال الناس الخ) اي عند
 حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدي التائين فقال
 عليه السلام آمنت بهذا اي صدق الملك فيما سمعت منه من تكلم
 البقرة (قوله اشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله ان الاشتباه
 عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقر
 برسالة سوله وعند عدم الادعاء الاشتباه لانه كرامة له ومعجزة
 لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب عد الكرامة معجزة انما هو
 بطريق التشبيد لا شتر اكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة
 فتذكر (قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام
 والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
 على احد افضل من ابي بكر رضي الله تعالى عنه ومثل هذا السوق
 لاثبات افضلية المذكور وانه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر
 الامم اي بنا (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد عليه انه ان
 اراد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه
 السلام وان اريد بعد بعثة نبينا يذبح ان تخص النبي عليه السلام
 وعلى كذا القديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد
 من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر
 والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان
 اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس
 في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل
 على السابقين) اي صراحة والا فالعجاجة افضل منهم
 والا فضل من الا فضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن
 (قوله على هذا وجدنا السلف) اي اكثر اهل السنة وقد
 ذهب البعض الى تفضيل علي بن عثمان والبعض الآخر
 الى التوفيق فيما بينهما (قوله فلا وقف جهة) لان قرب الدرجة
 وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله

قوله بطريق التشبيه الخ) لعدم صدق تعريف المعجزة
 عليها (قوله وان اريد بعد بعثة
 الخ) قد يقال المراد الثاني لكن
 البعدية يجوز ان يعتبر ظرفا
 لحصول الفضل لا لوجود
 البشر وفضله عليه السلام
 حاصل حين البعث لا بعده فعلى
 هذا لا حاجة الى تخصيص
 عيسى عليه السلام وغيره واما
 افضليته على سائر الامم فستفادة
 من افضليته على الافضل منهم
 فافهم فأنه نفيس (قوله وقد
 تواتر الخ) المقصود منه ذكر
 مناقبه لا الاشارة الى كونه
 افضل من عثمان رضي الله
 عنه ويحتمل هذا وما قبله
 يأباهما قوله عليه السلام ثم
 يصير ملكا غسوسا فافهم

(قوله وقد يجاب النخ) وفيه ان لا فائدة في تكليف ما في عجز الاتيان فالاولى جواب الشارح رح (قوله وعدم العدم وجود) وهو الخلق (قوله ثم الظلم المطلق) اي المذكور بلا قيد المحمول على الكمال والافطلق الظلم يتناول القسمين التعدي على الغير والعصيان (قوله وقد يجاب ايضا) هذا هو الموافق لما روى من انهم اختاروا واحدا منهم (قوله على ان صيغ الافعال النخ) يعني ان الدلالة على امر آني ليست بمختصة بلفظة ينال فافهم (قوله قالوا النخ) وايضا قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين

والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي ما يدل على كثرة عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم ترفى) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاة يكون ثلاثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلا بطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح العقلين وايضا لو وجب على الله لما خلا الزمان عن الامام والميعة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلين كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي قال الله تعالى لابراهيم * انى جاءك للناس اماما * وذلك بالنبوة (قوله في عصي الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب عنه بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينال في الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير

المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها
 وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب العاصي مع
 التمكن منها وقد يعبر عن الملكة باللطف لحصولها بمحض
 لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم
 ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية
 لانه التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد
 في الآية عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين (قوله
 لا يزال المحنة) اي التكليف يسمى به اذ بها تمحّن الله تعالى عباده
 ويبلوهم ايهم احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ)
 وقد يجاب ايضا بان معنى جمل الامامة شوري ان يتشاوروا
 في نصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب
 ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله لا يعزل الامام
 بالفسق لا يقال بل يعزل لقوله تعالى • لا ينال عهد الظالمين •
 فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لان قول
 الوصول بمعنى المصدر امر آني لابقائه وانما الباقي هو
 الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو
 الاول على ان يصيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان
 العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان اريد بالعصمة
 ملكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب ان لا يشترط عدم
 الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراط ابتداء ممنوع قالوا
 يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
 ولا يوثق او امره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم
 ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس
 في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع
 والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير
 من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
 الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه
 عونا لقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين
 (قوله ولا نصفه) هو ميكال مخصوص فالضمير لاحدهم

دليل على تقدير ان يراد بالعهد
 الامامة (قوله مكيا لمخصوص
 اصغر من المد) (قوله على انه
 المناط) فجاز اللعن على من
 اتصف بتلك الاوصاف
 لكن بالاعتين شخص فافهم
 (قوله لانه من مقاصد الفن)
 اجيب بانه لو سلم فلا يجب
 خروج جميع ما ذكر بعد الفراغ
 من المقاصد عن الفن لكن
 لا يخفى عليك انه لا يرفع
 الاولوية اذ لا منع من الذكر
 اثناء المقاصد (قوله واما
 كفر منكره) (اي منكر
 الاجماع وهو النظام والشعية
 وبعض الخوارج قالوا بعدم
 حجية الاجماع مطلقا) (قوله
 على تقدير كون الجازم عاصيا)
 لا بد من هذا القيد هنا اذ جزم
 غير العاصي ليس ببياس
 (قوله وفيه بحث) فان قلت

وقد مجى بمعنى النصف فالضمير لمد (قوله فحجب احبهم) اي
 فاحبهم بمحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي
 وهكذا قوله فيبغضى انفسهم (قوله فلما انه الخ) هذا انما يتم
 في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة
 بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج
 فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله
 ولا يباغ ولي درجة الانبياء) والاولى ان تذكر في مباحث
 النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فعناه انه عصمة من الذنوب)
 او معناه انه وفته للتوبة الخالصية والتائب مكن لا ذنب له (قوله
 لا يقال هذه ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهرت منه المراد
 فان لم يحتمل النسخ فحكمه والا فان لم يحتمل التأويل ففسروا والا
 فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والافظا هو وان خفي فان
 خفي اما رض فخافى وان خفى لنفسه وادرك عقلا فشكل او نقلا
 فمحتمل او لم يدرك اصلا فتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية
 بدليل قطعي) ولم يكن المستحيل مأولا في غير ضروريات
 الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع
 كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كفر منكره
 ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) (اي في حد ذاتها مع قطع
 النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف
 تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية
 فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص
 والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس)
 اي على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه امنا (قوله ومن
 قواعد اهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل
 الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم
 ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض
 الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض
 المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة
 علم النيب) اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له

رثا من الجن) قال في الصحاح يقال به رثى من الجن أى مسيس
فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورثى على وزن فعيل (قوله
وتابعة) بالنصب عطف على رثا وهو اسم لقرين من الجن (قوله
قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون
اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم
يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب
في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث
(قوله اسيد الفقارى) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة
والفقارى بكسر الفين المعجمة (قوله خسف بالمشرق)
خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير
للحكومة والفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى وهما بمعنى
واحد روى ان غم قوم افسدت ليل ازرع جماعة فحكم دواود
عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان
يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى الهيئة
الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض
على هذا الدليل بانّه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه
سليمان احق كما يشعر به غير هذا ارفق (قوله وقد اجتمعوا على
ان الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادى
والبحث في الاجتهادات فلا تقرب على ان القياس عند
الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة الخ) واعترضوا عليه بانه
ان اريد التفرقة بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقرب
وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة
(قوله فلو جوه الاول ان الله امر الملائكة الخ) الوجهان
الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم
وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص ذلك بالاجماع الخ)
فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد

قال تعالى في آية اخرى فانك
من المنظرين الآية بفاء
التعقيب فدلّت على الاستجابة
قلت هو بحث آخر والكلام
ههنا على ما في سورة الاعراف
فافهم (قوله غير هذا ارفق
الخ) لعل دلالة على عدم
اصابة داود عليه السلام غير
خفية على من فهم ان لارفق
في فتياه الاجانب واحد
وان تعبير ابنه عليه السلام
بصيغة التفضيل تأدب ظاهر
فافهم (قوله والبحث
في الاجتهادات) فيجوز
تعدد الحكم فيها (قوله
فغير مسلم) قد نختار
الشق الثانى وثبت عدم
التفرقة فيما بين الاشخاص بأن
كلا من المجتهدين لا يجوز
اختصاص ما ادى اليه اجتهاده
من الحكم ببعض الاشخاص
دون بعض مع تنافيهما
فرضا كما لا يخفى (قوله لكن
الثانى اولى) قيل لافضل
لجميع آلهما على ما عدا رسل
الملائكة فالاولى الاول
وجوابه ان اضافة الآل
للمهد فالمراد مؤمنوهم فقط
فلا غبار في كلامه (قوله
صفات فاضلة) كالاخلاص

وقوة العقيدة وعدم
الفتور عن التسبيح آناء
الليل واطراف النهار
(قوله في حق الانبياء)
اذهم على هذه الصفات
(قوله يظهر ان هذا الوجه)
اي الوجه الرابع هذا آخر
ما اورده من الكلام والحمد لله
على التمام وعلى رسوله السلام
وآله الكرام وصحبه العظام
قد وقع الفراغ من جمعه
وتأليفه ليلة السبت قبل
العشاء الثامنة عشر من شهر
رجب المرجب المنتظم
في سلك شهور سنة تسع
واربعين وتسعمائة من الهجرة
النبوية والحمد لله وحده

٢٢

م

تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة
فيفيد تفضيل الرسل والعامّة على عامّة الملائكة لكن
الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حل اللفظ الاخير على
النجاز اولى من حل الاول كيلا يكون كثرع الخف قبل
الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل) وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اجزها
ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة
يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء
مما لا يقبل في حق الانبياء وبديظهر ان هذا
الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط
ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل

العظيم

م

متن العقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

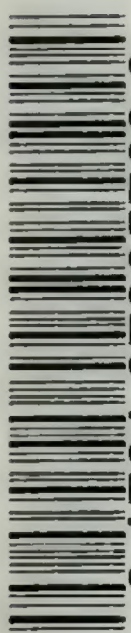
قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم الخاق
ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر
المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم
الضروري كالعلم بالموالاة الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية. النوع الثاني خبر الرسول
المؤيد بالمعجزة وهو موجب للعلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات. اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بان كل
الشيء اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي. والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق. والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان ما يكون له
قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى
والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كالاوان والاكوان والطعوم
والروائح. والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحي العليم السميع البصير
الشائي المرید ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود
ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن
في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج من علمه وقدرته شيء وله صفات
ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة
له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله
تعالى متكلم بها امرناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب
في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها والتكوين

صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بايجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فيرى لافي مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شماع وثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايان والطاعة والعصيان وهي بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره. وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويماقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى. والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد في تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم باليت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان تأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى * وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبصيرة حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لاتفنيان ولا يفنى اهلها والكبيرة لاتخرج البعد المؤمن من الايمان ولاندخله في الكفر والله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذ لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر. والشفاعة ثابتة للرسول والاخير في حق اهل الكبائر * واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال فهي تزايد في نفسها * والايمان لا يزيد ولا ينقص. والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله * والسعيد قديشقي والشقي قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته * وفي ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا

وايدهم بالمعجزات الناقضات للمعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخريهم
محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان
لا يقتصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من
هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين * وافضل الانبياء محمد
عليه السلام * والملائكة عباد الله العاملون بامرهم ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة والله
تعالى كتب انزلها على انبياء ودوين فيها امره ونهيهم ووعدهم ووعدهم * والمعراج لرسول
الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق
* وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة
البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشي على الماء
وفي الهواء وكلام الجماد والعجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي وان يكون وايالا
وان يكون محقا في ديانتهم وديانته الاقرار برسالة رسوله * وافضل البشر بعد نبينا
ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذي النورين ثم علي رضي الله تعالى عنهم
وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون
لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين
لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من
قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه ولا يشترط
في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل
الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم
من الظالم * ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر ونصلي على
كل بر وفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الا بخبر ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم
النبي عليه السلام * ونرى المسمع على الخلفين في السفر والحضر ولا نحرم نبذ التمر
* ولا يباغ ولي درجة الانبياء * ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر *
ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر والياس
من الله كفر والا من من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر * وا. مدوم

ليس شيء * وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم * والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضى الحاجات . وما اخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج
الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق . والمجتهد قد يخطئ وقد
يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة





3 1761 07295769 9